نديم للترجمة

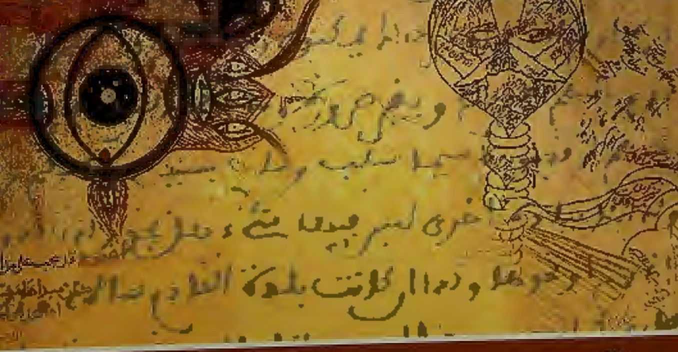
جاستن ك. ستيرنز

أفكار مُعدية

العدوى في الفكر الإسلامي والمسيحي المتقدم غرب البحر المتوسط

تر









ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون


تليجرام
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
باحثون
محمد خطاب

ابن النديم للنشر والتوزيع   دار الروافد الثقافية - ناشرون

جاستن ك. ستيرنز

أفكار معدية

العدوى في الفكر الإسلامي والمسيحي المتقدم غرب البحر المتوسط

ترجمة

سارة عبد الحميد

العنوان الأصلي للكتاب

Infectious Ideas: *Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean*

Justin K. Stearns

أفكار معدية

جاستن ك. ستيرنز

الطبعة الأولى، 2023

عدد الصفحات: 376

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-162-8

الإيداع القانوني: السداسي الأول / 2023

ابن النديم للنشر والتوزيع

وهــران: 51 شارع بلعيد قويدر

ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد

تلفاكس: 88 97 25 41 213+

خلــوي: 03 76 20 661 213+

Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الإمارات العربية المتحدة - مركز الأعمال

مدينة الشارقة للنشر - المنطقة الحرة

خلوي: 28 78 69 3 961+

Email: rw.culture@yahoo.com

info@dar-rawafed.com

www.dar-rawafed.com

توزيع: دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: 37 04 74 1 961+

ص.ب. 113/6058

بيروت-لبنان

المحتويات


تليجرام
هنا
سور الأزبكية

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

حينما صدر هذا الكتاب قبل اثنتي عشرة سنة، لم يكن لي أمل في ترجمته إلى أي لغة. صحيح أن بعضًا من زملائي قد كتب تعليقات حسنة عليه، إلا أنني لم أر كبير اهتمام به حينئذ[1]. وهو استقبال عادي للكتب الأكاديمية، ليس فيه ما يُستغرب، وقد يكون تركيب كتابي -في دراسة مقارنة أفادت من مصادر لاتينية وقشتالية وعربية- هو ما زاده صعوبة (ولا شك أنه شكل صعوبة في ترجمته كذلك!). ولكن الفارق الواضح بين وقت ظهور الكتاب ووقت ظهور ترجمته هذه هو أننا نعيش في زمن وباء كورونا العالمي، وأننا جميعًا نعرف حاليًا عن العدوى، وعن الدور المركزي الذي يؤديه المرض في تدبير حياتنا اليومية، وعن الخوف الذي تثيره الأوبئة، وكذلك عن الضرر الاقتصادي والاجتماعي الذي يحل مع الأوبئة. ضيّقت المسافة بين الماضي والحاضر، وتغيّر العالم منذ نشر كتابي بالإنجليزية، ودُعيت في السنتين الماضيتين إلى بعض برامج الراديو والمحاضرات الجامعية لأتحدث عن تأريخ الطاعون والعدوى في الحضارة الإسلامية.

وكما تغير العالم، تغيرت الكتابات عن الطواعين والأوبئة في الشرق الأوسط كذلك، ولو كنت أكتب هذا الكتاب اليوم؛ لأحلت على الخصوص إلى كتاب نوخت ورلك (Nükhet Varlik) وأبحاثها عن الطاعون في الدولة

---

(1) انظر مثلا:

Ruth Miller, "Review of *Infectious Ideas*," *Journal of the American Oriental Society*, v. 132 (2012), 323-26; Miquel Forcada, "Reseña de *Infectious Ideas*," *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, v. 33 (2012), 243-46; Nahyan Fancy, "Review of *Infectious Ideas*," *International Journal of Middle East Studies*, v. 46 (2014), 437-39.

العثمانية[2]. تخبرنا دراسات ورلك بسبيل الاستجابة الإدارية للطاعون في الدولة العثمانية، وبأنها قويت وأحكمت سيطرتها على المجتمع "العثماني" عن طريق هذه المحاولات التي كانت في مجال الصحة العامة المبكرة. على أن التغيير الأكبر في الدراسات الطاعونية في العقد الماضي يتمثل في التقدم في فهمنا لبيولوجية الطاعون، وقد شرحت مونيكا غرين (Monica Green) أهمية التحليل التأريخي الصحيح لهذه التقدمات في مقالات كثيرة[3].

قد يبدو في هذا السياق الجديد أن تركيز كتابي منصب على مفهوم العدوى في الخطاب الديني والعلمي داخل الملتين الإسلامية والمسيحية على هامش المناقشات التاريخية الراهنة، وهو انطباع صحيح إلى حد ما، إلا أنني أحسب أنه يمكننا أن نتعلم ما يفوق ذلك من المنهج الذي اتبعته في هذا الكتاب، ومن التاريخ العلمي عمومًا. كنت حريصًا في هذا على توضيح إبداع العلماء المسلمين والمسيحيين في مواجهة المرض، والتنوع في آرائهم. وسبب اهتمامي بالتنوع هذا هو قناعتي بأن الفهم الدقيق للدين لا يصب فقط في المقارنات بين الأديان، وإنما كذلك في إدراك أن الدين نفسه نتاج جهود الأجيال المتعاقبة في تأويل الكتب السماوية في السياقات المختلفة والمتغيرة عبر التاريخ. أي أن الدين (وليس الله) خلق إنساني، وعندما نبحث في جانب منه -مثلما فعلت في هذا الكتاب- فإننا بذلك نسعى إلى تشريح مجموعة من الاختيارات التفسيرية السابقة، لا تشريح تراث ثابت. وبعد كتابة هذا الكتاب، واصلت في بعض المقالات محاولة شرح المسائل نفسها التي تناولتها فيه، ومنها التراث المشترك للمسلمين والمسيحيين في البحر المتوسط[4]، والتنوع الفكري عند العلماء

---

(2) Nükhet Varlik, *Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World: The Ottoman Experience*, 1347-1600 (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

(3) Monica Green, "The Four Black Deaths," *American Historical Review* 125 (2020), 1601-31.

(4) Justin Stearns, "Disease: Confronting, Consoling, and Constructing the Afflicted Body," in Iona McCleery (ed.), *A Cultural History of Medicine in the Middle Ages*, Bloomsbury Publishing, 2021, 63-85.

المسلمين في مسألة العدوى والطاعون(5). وما أراه اليوم أن مجال تاريخ الطب في عصر ما قبل الحداثة صار أكثر غنًى وأشد إثارة للاهتمام منذ نشر الكتاب قبل أكثر من عقد من الزمان.

وأما الترجمة التي بين يدي القارئ؛ فأنا شديد الامتنان لها. أشكر أولًا مترجمته سارة عبد الحميد، ثم دار الروافد لنشر الترجمة. كما ذكرت سالفًا، إن ترجمة كتاب أكاديمي يستند إلى مصادر مكتوبة بلغات مختلفة، وإلى تفاصيل التاريخ العلمي لدينين ليس بالأمر الهيِّن أو اليسير. وقد أدت سارة هذا العمل أداءً عظيمًا، وحولت أفكاري التي عبَّرت عنها بإنجليزية ملتوية أحيانًا إلى عربية فصيحة، وفوق ذلك أنها دخلت بهوامشها في مناقشة مضمون الكتاب وتوضيحه. ويظهر عملها صعوبة وقيمة ترجمة الكتب الأكاديمية، خصوصًا من اللغات الأوروبية إلى العربية. ويصب هذا الجهد في تضييق الفجوة بين الباحثين المشتغلين بشتى اللغات وبين إخوانهم المقيمين في العالم العربي وخارجه، ولهذا أهمية خاصة في الأبحاث المكتوبة بالإنجليزية في المغرب، حيثما لا تُقرأ الإنجليزية كما تُقرأ الفرنسية. ولذلك أسعد بأن قراءة كتابي باتت ممكنة الآن لفئة أكبر من القراء العرب، وأرجو أن يسفر ذلك عن مزيد من المناقشات والتبادلات العلمية في المستقبل.

على أن ترجمة سارة عبد الحميد ليست هدية للقراء الجدد فحسب، بل هي كذلك هدية لي. فعندما راجعت ترجمتها تعلمت أشياء عما تناولته في الكتاب لم أكن أعرفها من قبل. منها أن كثيرًا ما يناقش الباحثون في علم الكلام الذين يكتبون باللغات الأوروبية مفهوم (Occasionalism) بصفته مبدأ من مبادئ المذهب الأشعري -وهو مفهوم أطيل نقاشه في الكتاب-، ولكن المفهوم ليس موجودًا بالعربية بالشكل نفسه؛ لأنه يمثل تشخيصًا لبعض المبادئ الأشعرية على

---

(5) Justin Stearns, "Public Health, the State, and Religious Scholarship: Considering sovereignty in Idris al-Bidlisi's (d.1520) arguments for fleeing the plague," in Ben-Dor Benite, Geroulanos, and Jerr (eds.) *The Scaffolding of Sovereignty: Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept* (New York: Columbia University Press, 2017), 163-85.

يد المستشرقين الأوروبيين (وقد اخترنا لترجمته في النهاية "جريان العادة"، وهي اقتراح الزميل المغربي فؤاد بن أحمد). وربما ندرك من هذه الحال وأمثالها أن الترجمة صورة من صور القراءة العميقة، تحتاج إلى جَهد جاهد، وتتضمن تفسيرًا للنص الأصلي، أن الترجمة عمومًا، وترجمة سارة خصوصًا، هي شيء من البذل والجود، الجود بالعناية الكبيرة التي قد يوليها قارئ لنص. ولا يسأل الكاتب لكتابه أكثر من هذا.

جاستن ستيرنز
ولاية فيرمونت، أغسطس 2022



مقدمة المترجمة

الحمد لله الذي جعل توفيقَنا لحمده نعمةً مُضافةً منه لنا إلى سائرِ نعمِه، الحمدُ لله وحده، والصلاةُ والسلامُ على من لا نبي بعده، محمدٍ صفوتِه من خلقِه، وعلى آله وصحبه الطاهرين الأخيار، وبعد؛

أما أنا -قبل اثنتي عشرة سنة-؛ فلم أدرِ أنني سأتخذ هذا المنحى من الحياة، أو يتخذني هو، أيهما أقرب، فلم يأتِ بخاطري حينها أنني يومًا سأجلس لأسطر مقدمات لكتب أنهيتُ قراءتها ومذاكرتها، وقراءة ما شاء الله تعالى أن أقرأ مما يتعلق بها والرجوع إليه مرات غير معدودات، ثم ألبي الدعوة إلى النزال، أعني نزال ترجمتها.

والحق إن الترجمة عندي نسيج شديد التعقيد من صراعات تحتدم بيني وبين النصوص، لا أجد بدًّا من مغالبتها، فتغلبني حينًا وأغلبها حينًا، وحينًا لا يرى أحدنا غلبة على الآخر. إنها مهارة صعبة، إن وطأت بقدمك على أرضها؛ فكأنك دببتَ على سبيل شاقة ومتعرجة معقدة، أقرب إلى المتاهة، أو هي كذلك، متاهة لا يحلها إلا ساعات طوال من البحث عن الطريق، وعدد لا يحصى من الأسئلة التي إذا وضعت يدك على جواب لها؛ طفى من غيرها كثير وكثير. لم تكن حياة واحدة كافية للعقَّاد فانكب على الكتب يقرؤها؛ ففي كل كتاب عنده حياة. أما الترجمة؛ فهي عالم كامل به من هذه الحياة حيوات وحيوات. يقول الأديب الألماني غونتر غراس (Günter Grass): «إن الترجمة هي ما يقلبُ كل شيء، فلا يتغير شيء ألبتة». والمتأمل لقوله هذا يجد أنه صحيح تمامًا، وعسير تمامًا حدُّ المحال، أن تكون قلمَ المؤلف الذي لو كتب بلغتك لكتب به؟ إنه منزل عالٍ جدًّا.

ومن طريف ما وقع معي في هذا المعنى، أن تعذر عليَّ الوصول إلى مخطوط قسطا بن لوقا الذي ترجم له مؤلف أفكار معدية بعض الاستشهادات،

وعندما يئست من أن أحصل عليه، اجتهدت في ترجمتها، لكنه وقع في طريقي بعد ذلك، فعدت إلى الترجمة لأستبدل الأصل بها، ففوجئت بأن ترجمتي قريبة من الأصل إلى درجة كبيرة. إن أكثر ما يدل ذلك عليه هو شدة إتقان ترجمة المؤلف. والحق أن هذا الملحظ لازمني طوال عملي على الكتاب، أن صاحبه يبدي فهمًا للنصوص العربية نادرًا ما تراه بين مَن ليست العربية لغتهم الأم، ومن هنا كانت قراءته المنصفة لها، ومن هنا جاءت دقة ترجمته لها.

كذلك من أشد ما يميز الكتاب هو قدرة صاحبه على الجمع بين أمور تُصرف لكل واحد منها المجلدات، وفعله ذلك بتمكُّن وتحليل تلمس فيه معرفة قوية وفهمًا دقيقًا. فجمع آراء المسلمين في العدوى وما يتعلق بها -من الطيرة والشؤم والعين وغيرها-، وجمع كلام المسيحيين كذلك، وذلك في فترة طويلة بما لا يسعك إلا أن تقدِّر هذا الجهد والبذل الذين أولاهما للموضوع وتعجب بهما. ثم قارن كلام هؤلاء بكلام هؤلاء، ولفت الانتباه إلى بعض مواطن الشبه والاختلاف بينهما.

لقد أطلعني الكتاب على عوالم جديدة أحسب أنها لم تكن لتنفتح لي لولا ترجمتي له، لا سيما الكلام في الطيرة والشؤم ومعتقدات الجاهلية فيهما. وكان من عجيب ما قرأت فيها، أن البَسوس بنت منقذ التميمية، وهي شاعرة جاهلية، كان لجارها ناقة اسمها "سَراب"، وكان ابن أختها جسَّاس بن مُرَّة يرعى إبل كليب بن ربيعة مع إبله في أرض كليب لمصاهرة بينهما، فخرجت سراب ذات يوم في إبل جسَّاس، فلما نظر إليها كليب أنكرها، فما كان يحب أن تقول زوجُه إن أخاها يساوي كليبًا في العزة، فرماها بسهم، فأتى عليها، فأنشأت البسوس شعرًا أثار حَمية جسَّاس، فخرج وراء كليب فأجهز عليه، ومذ حينها ونشأ الشر والقتل بين قبيلتي تغلب وبكر، ودامت الحرب بينهما أربعين سنة، فجرى على ألسنة العرب "أشأم من البسوس" و"أشأم من سراب". فهنا اشتعلت حرب ولم تخمد لأربعين سنة، فمات أناس، وفر أناس، وذعر أناس، ورملت الأرامل ويُتِّم اليتامى، ولم يكن ذلك كله إلا بكلمة ألقتها إحداهن ربما ما ألقت لها بالًا حين ألقتها، ومن هنا ألبست البسوس الشؤم، وألبست حتى الناقة التي لا ناقة لها ولا جمل في هذا الصراع. ولكن، أليس مبدأ الأمر كله عند كليب؟ فأي دافع تافه هو ما جعله يضرب الناقة بسهمه؟ كما أن أي عاقل

تثيره كلمة من امرأة وتجعله يزهق نفسًا تزهق من بعدها عشرات النفوس؟ إن هذا ما يفعله الشؤم في النفوس، فغالبًا ما يأتي لظاهرة بأصل ليس هو بأصلها، فتنسى الناس جذور الأمور، فتضيع منها نصابها.

قلتُ: إن الترجمة شبكة معقدة من صراعات تدور بيني وبين النصوص. لكن في كل كتاب صراعات تطول وتقل عن غيرها. أما صراع هذا الكتاب؛ فكان مع الكلام في البرص في دراسات المسيحيين. لقد انبنى الكتاب على عدم التفريق القديم بين الجذام والبرص، واستخدام (leprosy) للاثنين. لكنني أردت أن أجمع بين مراعاة هذه المسألة وبين مراعاة صورة القارئ الحديث الذهنية عن المرضين، فهذا الكتاب موجه إليه في النهاية. زد على ذلك أن الترجمات التي نراها للكتاب المقدس فيها اسم البرص دون الجذام، وأن البرص في المواضع التي يستشهد بها المؤلف هو الأقرب إلى تصور القارئ المسلم من الجذام. خذ عندك مثلًا كلام سفر الخروج عن أن الله تعالى قد أبرص يد سيدنا موسى عليه السلام. إن الله جل وعلا يبطل هذا الزعم، فيقول: «تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ»، لكن وإن انتفى هنا السوء، أو المرض؛ فلم ينتفِ شبه بياض يد سيدنا موسى عليه السلام ببياض المرض، وهو من إعجاز هذه الحادثة: أن البياض بغير سوء. فإن أثبتُّ الجذام هنا، كما أثبته في دراسات المسلمين، ألا يكون منفصمًا عما في ذهن القارئ المسلم تمامًا؟ ومن هنا اعتمدت البرص دون الجذام في النهاية، بعد طول بحث وتفكر واستفتاء ورجوع عن تصرفات كثيرة قبله، وتخبط ولبس كانا يثيران يأسي في كل مرة أعود فيها إلى هذه المسألة. وفي هذا تحضرني حكاية د. محمد عناني في مرشد المترجم، أن مترجمي الأمم المتحدة اجتمعوا في جنيف لتوديع مترجم ضليع بلغ سن التقاعد، وهو أحمد حسن الحكيم، فلما جاء دوره في إلقاء كلمته قال: «إنني أتقاعد وفي نفسي شيء من (involve)». أما أنا؛ فأدع ترجمة الكتاب وفي نفسي شيء من (leprosy).

وختامًا:

فالشكر موصول لمن كان لهم يد العون في تمام إخراج هذه الترجمة. أولهم أمي، د. زينب تمّام، ولا يقف فضلها هنا عند دعاء الأمهات، وإنما يكمل في

رجوعي إليها في بعض ما أشكل عليّ من المفاهيم والأفكار الطبية، فكانت دليلًا أمينًا لي. ثم يأتي بعدها المترجم المتمكن، والمبرمج العبقري، أسامة عباس، الذي يجاوز فضله عليّ حدود ترجمة هذا الكتاب وغيره. ثم البروفيسور جاستن ستيرنز مؤلف هذا الكتاب، منذ اللحظة الأولى التي تواصلت فيها معه بغرض ترجمة الكتاب ولمست فيه تواضعَ العالم المتبحر، هذا التواضع الذي يجعل العمل معه خفيفًا على النفس وداعمًا لها. ثم المترجم محمد إسماعيل الذي تطوع بالاطلاع على مسودة الترجمة، فلفت نظري إلى بعض ثغورها التي لا يلحظها إلا القارئ الثاني، وزادني ذلك أنه مترجم متمكن، فأضاف إلى نظرتَي القارئ والمطلع نظرةَ المترجِم كذلك. وللأخ الفاضل إسماعيل الزمزمي أثر في هذا الكتاب كذلك، فقد أطلعته على مسودته، ولم يألُ عليّ بتعقيباته وتحسيناته وتصحيحاته التي دائمًا ما تزيد النص، وقد احتمل رجوعي إليه في مسائل العربية وضبط الكلمات التي يُشكل علي إعرابها. كذلك الباحث في العلوم السياسية عبد الرحمن عادل، فهو من عرَّفني بالكتاب في المقام الأول. ولا يسعني في الختام إلا أن أشكر الأستاذ خالد الشاطر صاحب الدار الذي عُني بالكتاب فور عرضي له، واحتمل مني وسوسات المترجم التي تعطله عن إخراج العمل أحيانًا.

هذا وقد حاولت قدر وسعي أن تكون ترجمتي ترجمة سهلة يسيرة قريبة إلى ذهن القارئ العربي دون إخلال بمراد النص الأصلي، فأضفت إلى هوامشه ما غلب على ظني لزوم توضيحه أو الإضافة إليه أو معارضته وأنا أحرص في ذلك عن البعد من الحشو أو الإطالة، وقد ذيَّلته بالنسبة إلى المترجمة موضوعًا بين قوسين [] للتفريق بينه وبين تعليقات المؤلف.

ثم هذه ترجمة كتاب أفكار معدية: العدوى في الفكر الإسلامي والمسيحي المتقدم غرب البحر المتوسط، فإن أحسنت فيها فمن الله تعالى، وإن أسأت فمن نفسي. وبالله التوفيق.

سارة عبد الحميد

إلى ماتايو

من أجل كل شيء منحته لنا..

ومن أجل كل شيء آتٍ..


تليجرام : هنا سور الأزبكية

توطئة

للمرض دور مؤثر -وحتى محوري- في تاريخ البشرية، لا سيما الوبائي منه. ومنذ وقت ليس ببعيد -عندما كان غالب تركيز المؤرخين منصرفًا إلى السياسة، وكان منتهى المرض ظهورًا قصصيًا في سرديات تاريخية عادية-، كان يلزم هذا القولَ تسويغٌ. إلا أن المؤرخين والعلماء في منتصف القرن الماضي قد ذهبوا بالحجة إلى القول إنه يكاد يكون المرض عاملًا في كل جانب من جوانب التجربة الإنسانية[1]. وقل من يجادل الآن في أن المرض الوبائي قد أثر -وما زال- على التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وخير مثال هو الدور الذي كان للمجدري في الغزو الإسباني للعالم الجديد. كيف كانت ردة البشرية على هذا التأثير؟ وما التصرف الثقافي والفكري مع الأوبئة؟ كيف استوعبت المجتمعات هذه الكوارث المفزعة الصادمة، التي لا استطاعت أن تسيطر عليها تمامًا ولا أن تفهمها؟ يبحث هذا الكتاب في أحد جوانب التجربة الإنسانية للأوبئة، وهو انتقال المرض -المعروف على العموم بالعدوى-، وذلك في إطار المجتمعَين الإسلامي والمسيحي في شمال إفريقيا وإيبيريا (Iberia). ويركز قدر كبير من عنايته على مثال الموت الأسود الذي كان في القرن الرابع عشر، لكنه ينظر في أمثلة من القرن التاسع إلى التاسع عشر كي يُتم وضع شتى المعاني التي أعطيت لمفهوم العدوى وغِناها في مقامها.

يثير المرض الوبائي الاضطراب في المجتمعات، ويزعزع النظام

---

(1) ومن الأمثلة التأصيلية: (Crosby, *Columbian Exchange*; McNeill, *Plagues and Peoples*; and Diamond, *Guns, Germs, and Steel*). وأحد الاستثناءات الشائقة: (Horden and Purcell, *Corrupting Sea*)، وهو مؤلَّف بديع في التاريخ الجغرافي والبيئي للبحر المتوسط، لكنه يكاد لا يذكر المرض.

الاجتماعي والأخلاقي الراسخ بها. وعادة ما تثير الأوبئة الخوف والاشمئزاز والعجز والإبهام، تمامًا كما هي الحال في الطاعون والجذام، وهما المرضان الأبرز في هذا الكتاب. ثم دائمًا ما كان سؤلا "كيف تظهر الأوبئة؟" و"لماذا؟" مرتبطين ارتباطًا وثيقًا، ذلك إن لم يكونا متشابكين، وأي كلام في العدوى في إيبيريا القرون الوسطى يستتبعه على الأقل كلام في السبل التي تصرف بها المسلمون والمسيحيون مع هذه الأوبئة. على أن التركيز هنا منصب على الدلالات الكثيرة التي أُلبست للعدوى نفسها، لا سيما على الوسيلة التي بسط بها علماء المسلمين والمسيحيين الأفهام حول العدوى، وهي أفهام استندت استنادًا نافعًا مبدعًا إلى المعرفة الطبية، والمشاهدة التجريبية، والمصادر الدينية، وما سبق من دراسات. وهذه دراسة مقارنة في أن عالمَي دراسات المسلمين والمسيحيين الذين يُبحث هنا فيهما كانا متباينين تباينًا كبيرًا، ذلك وإن استند كلاهما إلى مصادر يونانية قديمة وإلى الكتب الإبراهيمية. وتسعى جاهدة في الوقت نفسه إلى اجتناب النزعة المقارنة إلى تقليص تصرف دين معين أو ثقافة أو مجتمع في خصائص ضيقة يسهل مقارنتها بخصائص دين أو ثقافة أو مجتمع آخَر. وترمي دون ذلك إلى تحديد الضوابط المختلفة التي تناظرت جماعتا العلماء هاتان في فكرة العدوى في إطارها، وتسعى كذلك إلى توضيح السبب الذي لأجله وجدت كلٌّ منهما تلك الفكرةَ على هذه الأهمية.

دراسات المسيحيين في إيبيريا

وُجدت شبه الجزيرة الإيبيرية -ولو على استحياء- تحت الحكم الروماني مع نهاية القرن الثالث قبل الميلاد، وذلك بعد أن هزمت روما قرطاجَ في الحروب البونيقية الثانية، وقد جاءت المسيحيةُ إيبيريا في القرن الأول الميلادي بطريق روما[2]. اضطُهد مسيحيو ذلك الزمان بسبب دينهم، إلا أن أول مجلسٍ عام

(2) الأساس الذي انبنت عليه التعليقات الآتية هو الفصل الأول والثاني من كتاب (Reilly, *Medieval Spains*).

للكنيسة قد أقيم في إسبانيا قبيل سنة 313م، عندما أصدر الإمبراطور قسطنطين مرسومَ ميلانو (Edict of Milan) وأعلن فيه سياسة التسامح الديني، وضم المجلس تسعة عشر أسقفًا. وعندما تراخت قبضة الإمبراطورية الرومانية على إيبيريا في بداية القرن الخامس؛ عبرت قبائل القوط الغربيين (Visigothic) جبال البرانس (Pyrenees)، وحملوا معهم الأريوسية (Arianism)[3]، وهي هرطقة مسيحية ظلوا على اعتناقها حتى قرن آخر ونصف القرن[4]. ولم يكن القوط الغربيون قادرين على إحكام سيطرتهم على إيبيريا حتى نهاية القرن السادس، وهو الوقت نفسه تقريبًا الذي غادروا فيه اعتناقهم الأريوسية واتبعوا الكاثوليكية رسميًا، فأزالوا بذلك حاجزًا بينهم وبين رعاياهم الهسبانو-رومان. ثم شهد القرن التابع له نهوضًا سريعًا للمسيحية على شبه الجزيرة. وإن كان محالًا معرفةُ نسبة المسيحيين من أهل إيبيريا وقت الفتح الإسلامي سنة 711م؛ فيلمح الدليل الأثري بقوة إلى أن جل الإيبيريين كان متبعًا المسيحية يومئذ. وقد ضمت إحدى الكنائس الثرية والقوية أهلَ إيبيريا المسيحيين هؤلاء إلى جناحها، وأصبحت هذه الكنيسة من أكبر ملّاك الأرضين في إيبيريا، لم يسبقها في ذلك إلا ملوك القوط الغربيين.

ينتمي كثير من المؤلفين الذين تناولهم الفصلان الثاني والرابع من هذا الكتاب إلى الطبقات الكنسية في هذه الكنيسة. لقد كانوا معنيين بمراقبة خُلُوص إيمان رعيتهم، وبصون مكانتهم الاجتماعية، وأولهم إلى ذلك الأسقف إيزيدور الإشبيلي (Isidore of Seville) (ت. 636م). وتبدت هذه المخاوف في البداية في توجسهم من بقاء آثار الأريوسية، وهو موضوع ظل جليًا حتى القرن الخامس

(3) خلاصة اعتقاد الأريوسية (Arianism) هو الاعتقاد في وحدانية الله، إذ تحصر صفات الألوهية المطلقة على أقنوم الأب (الله)، وإن كانت تعد المسيح (ابنه في زعمهم) مستحقًا للعبادة كذلك. [المترجمة]

(4) ربما كان ثمة أريوسيون في إيبيريا قبل وصول القوط الغربيين. ومؤكد أنه قد عُرفت معتقدات الأريوسيين بين رجال الدين الكاثوليك، راجع (Hanson, *Search for Doctrine of God*, 519-26).

عشر في خطب القديس فنسنت فيرير (Saint Vincent Ferrer) (ت. 1419م)، ولو كان من حيث الخطابة فحسب. لكن بعد مجيء الإسلام في القرن الثامن؛ واجه رجال الدين الكاثوليك "هرطقة" جديدة، هي الإسلام، وظل يُعد هرطقة غالبَ العصور الوسطى.

حكم المسلمون أصقاعًا مكينة من إيبيريا من القرن الثامن إلى نهاية الخامس عشر، وهي مدة أطول بكثير مما عاشها الأوروبيون في العالم الجديد. ونحن نجد في متن ألفونسين (Alphonsine corpus) بالقرن الثالث عشر، وفي عظات القديس فنسنت فيرير بالقرن الخامس عشر أن العدوى منظومة في صورة مجاز عن خطر المسلمين، خطر من الخارج أولًا، ثم من الداخل بعد ذلك. وقد تكلم علماء المسيحيين في العدوى من حيث كونها مشكلة طبية كذلك، تمامًا مثلما تكلم إيزيدور في القرن السابع، والمفكران الإنسانيان الكاثوليكيان إنريكي دي فيلينا (Enrique de Villena) وألونسو فرنانديز دي مدريجال (Alonso Fernndez de Madrigal) في القرن الخامس عشر، ويأتي الكلام فيهم في الفصل الرابع. إلا أن كلامهم في الجذام/ البرص والعدوى كان منصرفًا -ظاهريًّا على الأقل- إلى توضيح آيات من الكتاب المقدس، لكنها كذلك عملت عمل التفسير لأفهام زمانهم عن العالم الطبيعي. لقد خرجت الكتابات عن العدوى التي تدرسها هذه الفصول من يد جماعة من العلماء الذين برئوا من الاستغراق الحديث في التفريق بين المعرفة الدينية وأختها العلمية، وفوق ذلك أخذوا دون تشكك بافتراض أن الكتاب المقدس والعالم الطبيعي من صنع الخالق نفسه، وأنه يمكن أن يفيد الواحد منهما من الآخر. وإنما كانت المشكلة في توضيح العلاقة بينهما بدقة أكبر[5]. وقد واجه علماء المسلمين في هذا الزمان عقبة مشابهة لهذه.

---

(5) في هذا بعض من التيسير، والأدبيات التي كتبت في موضوع العلاقة بين العقل والنقل هائلة. وإحدى الانطلاقات الجيدة للقراءة في الموضوع هي كتاب (Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages* [Cambridge: Cambridge University Press, 2001]).

من بين حركات التوسع العسكري والسياسي العظيم للمسلمين في القرنين الأول-الثاني الهجري/ السابع-الثامن الميلادي أن طلع مسلمون عرب سنة 711م فقادوا جيشًا أكثره من البربر، ففتحوا إيبيريا، وأتوا على حكم القوط الغربيين المسيحيين. ومع البروز السياسي القديم هذا للصفوة المسلمة فيما أسموها عما قليل بـ (الأندلس)، اشتد استناد دراسات المسلمين هناك في البداية إلى الروابط الفكرية بينهم وبين مصر وشبه الجزيرة العربية والعراق[6]. كان الفقه وعلم الكلام لا يزالان -إلى حد كبير- في طور البلورة في القرون نفسها التي توسعت فيها سيطرة المسلمين السياسية بهذه السرعة. ويؤمن المسلمون بعامة بأن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم[7] -أي الحديث- تمثل -بعد القرآن الكريم- المرجعية الكتابية الأعلى. وبعد جمع الأحاديث في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي في مصنّفات باتت فيما بعد المصنفات الصحاح؛ أصبح العلم بالحديث وبطرق تأويله محوريًا في دراسات أهل السنة. وإن استغرق الإقرار بمرجعية الحديث وقتًا أطول قليلًا عند المذهب المالكي الذي بات سائدًا في الأندلس وشمال إفريقيا -وهو ما أوجز الكلام فيه في الفصل الثالث-؛ فقد استلزم أيّ جدل فقهي أو كلاميّ الكلامُ في أقوال النبي صلى الله عليه وسلم المتعلقة به. ويتناول الفصل الأول محلَّ العدوى في مصنّفات الحديث وشروحها. وكان لهذه المصادر مرجعية كبيرة في غرب البحر المتوسط -الذي يطلق عليه غالبًا "المغرب"-، حتى ما لم يُكتب منها فيه، كما شكلت بعد القرآن الكريم لُبَّ الصورة التي عد كثير من المسلمين العلمَ عليها. إلا أن الحديث نفسه لم يكن إلا مجموعة من النصوص. وتطلبت طريقة قراءة

(6) راجع (Stearns, "Representing and Remembering al-Andalus")؛ تجد مراجعة لمعاني كلمة (الأندلس) الكثيرة.

(7) ما يأتي في الكتاب من تعلية [تعالى]، وتصلية [صلى الله عليه وسلم]، وترضية [رضي الله عنه] وما شابهها؛ كل من الترجمة، لا النص الأصلي. [المترجمة]

هذه النصوص وطريقة ربط بعضها ببعض وتوضيح دلالتها مجموعةً من قواعد تفسير النصوص، وقد استُجيب لهذه الحاجة بطريقين مختلفين: في الفقه الذي يبحث فيما ينبغي على المرء فعله، ولماذا، وفي علم الكلام الذي يبحث فيما ينبغي على المرء الإيمان به، ولماذا. ولم يكن الفقهاء والمتكلمون متفننين بعلم الحديث بالضرورة -وإن كان غالبًا ما كانوا-، إلا أنهم كانوا يعرفون على الأقل الكتب التي يُرجَع إليها لإيجاد ما يتعلق بمحل بحثهم. ويأتي الكلام في الوضع الفقهي والكلامي للعدوى عند علماء المسلمين في الفصل الخامس، وسيلحظ القارئ من هذا الفصل وغيره من الفصول المتعلقة بدراسات المسلمين أن المغرب الإسلامي كان يعد وحدة واحدة يكتب فيها العلماء، ويقرؤون، ويناظر بعضهم بعضًا، بغض الطرف عن الانقسامات السياسية التي قد تكون فرَّقتهم.

وغالبًا ما كانت الخطوط الفاصلة بين المعارف في دراسات الحديث والفقه وعلم الكلام ضبابية، وعلى مؤلفات الطب مثل ذلك؛ إذ غالبًا ما نبغ واضعوها في حقول أخرى. فإن كان بعض العلماء الذين ذُكروا في الفصل الثالث لم يُعرفوا إلا بكتاباتهم في الطب؛ فقد كتب كثير غيرهم كتابات مرجعية في الفقه وعلم الكلام والتصوف، وزد على ذلك أنهم كانوا شعراء بلغاء. إن قدرة علماء العصر المتقدم -المسلمين منهم والمسيحيين- على إتقان حقول معرفية كثيرة هي بالضبط ما تحبط أي محاولة لقولبتهم بأريحية في قالب الجماعة الواحدة، لا سيما عند النظر في آرائهم حول العدوى على مدى أكثر من ألف سنة.

الطب وعلم الكلام واللاهوت والدولة

حينما نفكر في سبل التصرف مع مخاطر المرض الوبائي اليوم -كما في حال فيروس أنفلونزا الخنازير (H1N1)-، وعندما يتعلق الأمر بتطوير اللقاحات، وباحتمال فرض الحجر الصحي؛ فعادة ما نلجأ إلى الدولة لإيجاد حلول شاملة وبعيدة المدى. وترى الدولة بدورها أنها مسؤولة عن حماية سكانها من المخاطر الصحية، وحماية اقتصادها من أي خلل محتمل، وحماية جيوشها من الأضرار

الاستراتيجية المحتملة. ويستلزم تصرفها مع خطر الوباء محاولة ضبطه بطريق تنظيم قوة متينة ومتسقة من الأطباء والمتخصصين في الرعاية الصحية. ولأن سلطة الدولة فيما قبل العصر الحديث كانت ضعيفة وغير مركزية مقارنة بفترات غيرها؛ كان الوضع شديد الاختلاف حينها، اللهم إلا بعض الاستثناءات البارزة مثل الدول المدن التي طلعت في أواخر العصور الوسطى من إيطاليا. والعلماء الذين كتبوا في العدوى أو المرض الوبائي كتبوا في المقام الأول لكونهم من الثقات في الجانب الروحي أو الشرعي أو الطبي، ربما صرحوا بترجيحهم لتصرف بعينه، لكن نادرًا ما كانت لهم سلطة لإنفاذ ما يحبِّذونه. حتى في حال ابن الخطيب وزير إمارة غرناطة في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، فما يتضح عندما ضرب الموت الأسود البلاد إن كان لاحتجاجه القوي لظاهرة العدوى أي تأثير في التصرف الرسمي الذي كان من مملكة غرناطة مع هذه الكارثة. بل يكاد كل العلماء الذين عُرضت آراؤهم في الفصول الآتية كانوا يبسطون نتائج بحثهم وفكرهم الفردي. وكانت الدرجة التي عندها عَدَّ أقرانُهم من العلماء آراءهم قطعيةً ترتبط ارتباطًا مباشرًا بمدى موثوقيتهم. ويصعب -في أية حال- أن نعرف إلى أي درجة تمثل فيها هذه الآراءُ آراءَ الفئات الأمية في العدوى، ذلك مع أننا -في حال العِظات الكنسية، والآراء الفقهية، ورسائل الطاعون التي تُبسط هنا- نعرف على الأقل أنها كانت ترمي إلى الوصول إلى عموم المسيحيين أو المسلمين.

ومع دخول الثروات السياسية للأمة الإسلامية في إيبيريا في المَحاق منذ القرن الحادي عشر وطلوع الممالك المسيحية رويدًا رويدًا؛ تُرجم عدد كبير من المؤلفات الطبية والفلسفية والعلمية من العربية إلى اللاتينية ثم إلى القشتالية. وقد كُتب في السنوات المتأخرة الكثيرُ حول بناء مجتمع "متسامح" يضم أكثر من دين في إيبيريا العصور الوسطى[8]، وهو ما ينم من جانب عن الدرجة العالية من

(8) الدراسة الأم الآن في هذا الموضوع هي (Menocal, *Ornament of the World*)، وهي وإن أحسن كتابتها؛ فهي للأسف نتاج إسقاط أوهام زمانها على إيبيريا العصور الوسطى. =

الترابط العلمي للمجالين السياسي والاجتماعي المؤطرَين بالدين. على أنه وإن استند علماء المسلمين والمسيحيين إلى بعض من الثقات الطبية نفسها، وأنهم ذُكّروا في بعض الأحيان بسابقات كتابية مماثلة؛ فقد اختلفوا اختلافًا تامًّا في طريق فهمهم للمرض الوبائي، وفي طريق تحديد دلالة العدوى. كيف كان ذلك ولم؟ ولم تكون المبالغة في هذه الاختلافات خطيرة؟ هذا هو موضوع الكتاب.

مبنى الكتاب

إن التاريخ المقارن عسير، ويرجع جانب من ذلك إلى أنه يلمع إلى متقابلات فيما لا يوجد غالبًا. وما يخادع فيه أكثر هو أنه -وهو يتسم بمطمح إلى حسن فهم الاختلافات الثقافية والاجتماعية والدينية- يمكنه أن يدفعنا إلى تيسير تراث معقد، واختلاق تعميمات تقوم على ما يبرز من أمثلة فيها. يقاوم كتاب أفكار معدية النزعة هذه إلى الاختزال، فيرمي إلى توضيح التعقيد الذي في كلام المسلمين والمسيحيين في العدوى، ذلك بقدر ما يرمي إلى تقديم مقارنة بين التراثين، ويتجلى هذا الهدف في مبنى الكتاب. يتناول التمهيد بعض المسائل التأريخية والنظرية التي أثارتها دراسة العدوى في عالم البحر المتوسط في العصر المتقدم واتسمت عن العدوى نفسها، وربما لم يُتوَقَّع طرحها. وأتناوب في الفصول التالية له دراسات المسلمين والمسيحيين. فيبحث الفصل الأول العدوى في مصنفات أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي يُقال برجوعها إلى النصف الأول من القرن السابع الميلادي -وهي الفترة نفسها التي كتب فيها إيزيدور الإشبيلي-، عندما لاقى الأمة الإسلامية الطاعون والجذام للمرة الأولى. ثم يتتبع الفصل الكلام في العدوى في شروح تلك الأحاديث، وهي شروح ظل

▪ وقد بسط كتاب (Fletcher, *Moorish Spain*) في هذا الصدد استعراضًا أدق قبل ذلك بعشر سنين. وقدمت مايا سويفر (Maya Soifer) مؤخرًا نقدًا ثاقبًا لمصطلح التعايش (convivencia) الذي صبغ كثيرًا من كتابات القرن العشرين في التعامل الديني في إيبريا العصور الوسطى. راجع (Soifer, "Beyond Convivencia").

التدوين فيها حتى القرن الثامن عشر. وتبسط الأحاديث وشروحها أساسَ الجدل الفقهي والكلامي عند علماء المسلمين بالأندلس وشمال إفريقيا في العصر المتقدم. وينتقل الفصل الثاني إلى الاستخدامات المجازية للعدوى في الكتابات الإيبيرية المسيحية، متخذًا كذلك نهجًا طوليًّا(9)، إذ يبدأ بكتاب الأسقف إيزيدور الإشبيلي في القرن السابع، ويتابع حتى يصل إلى العظات الكنسية الوافرة التي أخذ يلقيها الكارز البلنسي فينسنت فيرير في القرن الخامس عشر. ويُخصص الفصل الثالث للعدوى في التراث الطبي عند المسلمين، مركزًا على الخصوص على رسائل الطاعون التي طلعت على أثر الموت الأسود. ويبسط الفصل الرابع في البداية خلاصة الكلام في رسائل الطاعون التي كتبها مؤلفون مسيحيون في إيبيريا، لكنه يتسع بعد ذلك في بحث ظاهرة العدوى البصرية التي تناظر فيها العلماء الإنسانيون المسيحيون في القرن الخامس عشر. ويستند الفصل الخامس إلى ما جاء في الفصلين الأول والثالث، فيستكشف الطرق التي جاء الكلام بها في العدوى في الفقه وعلم الكلام. ويتبع الفصل السادس الفصلين الثالث والخامس ويبحث سبل تناول المسلمين للعدوى بالدرس والتمحيص في شمال إفريقيا من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر. وأما الخاتمة؛ فأعود فيها إلى الموضوع الأعم، وهو تصرف الأمتين الإسلامية والمسيحية مع الموت الأسود في القرن الرابع عشر، وإلى أن ما سبق من مقارنات لمفاهيمهما عن العدوى قد أخطأت الهدف إلى حد بعيد.

والفصول مرتبة في نحوٍ من الترتيب الزمني، إلا أن مبناها في المقام الأول من حيث الموضوع. إذ آثرت على اتباع ترتيب زمني محض أن أتتبع تطور نقاش أو مجاز بلاغي معين -مثل جواز الفرار من الطاعون في الفقه أو إعداء الهراطقة-. وتأثرت من اتباع هذا النهج بقناعة أنه وإن كان شتى الخطابات الطبية والفقهية والأدبية والعقدية التي برزت فيها العدوى قد تأثر بعضها ببعض؛

---

(9) المنهج الطولي (longitudinal approach) هو الذي يقوم على ملاحظة وتحليل مسار تكون ظاهرة أو ظواهر معينة، في مجتمع معين، لفترة محددة تكون طويلة نسبيًا في الغالب. [المترجمة]

فقد كان لكل منها كذلك اتساقها، وهو ما يستحق العناية في ذاته. وأنا أدرك أن الانتقال الزمني جيئة وذهابًا بين تراثين علميين مختلفين قد يغالب القارئ، ولذلك زودته في الصفحات من [31-34] بقائمة للمؤلفين المسلمين والمسيحيين الرئيسين الذين تناولهم الكتاب.

شكر وعرفان

أشكر أولًا وآخرًا مشرفَيَّ ميخائيل كوك (Michael Cook) ووليام جوردان (William Jordan) اللّذين حالفني الحظ أن أدرس على يديهما في جامعة برنستون (Princeton)، إذ كانت كلية الدراسات العليا تجربة عسيرة، ومجزية، ومحبطة، ومقهرة في كثير من الأحيان، لكنهما لم يقدما لي سبل البدء في طرح الأسئلة التي كنت أعنى بها وحسب؛ وإنما غرسا فيَّ -اقتداء بهما- القدرة التامة على أن أكون باحثًا. إذ من بين حلقات الدراسة التي قدمها كل منهما اثنان اختطفت فيهما النظرة الأولى إلى ما قادني إلى هذا الموضوع غير المألوف إلى حدٍّ. وأنا شاكر لميخائيل كوك -على الخصوص- صبره معي، وتعليقاته واقتراحاته وتصحيحاته بالغة السخاء. وأود أن أشكر كذلك أندراس هاموري (Andras Hamori) وأبراهام أودوفيتش (Abraham Udovitch) على ما قدما لي من علم وإرشاد.

وُضع تصور هذا المشروع في برنستون، وخرج إلى العالم من مدريد، من قسم الدراسات العربية للمجلس الأعلى للبحوث العلمية (Consejo Superior de Investigaciònes Científicas). كانت زيارتي الأولى في صيف سنة 2002م، والأخرى في 2003م، وهذه دامت سنة، وقد أفدت في الزيارتين من البيئة الدافئة والجماعية التي وجدتها هناك، وأفدت كذلك من محاوراتي مع إيلينا دي فيليبي (Elena de Felipe)، وماريبيل فييرو (Maribel Fierro)، وميرثيديش غارثيا آرينال (Mercedes García-Arenal)، ورشيد حور، ومانويلا مارين (Manuela Marín)، وفيرناندو ميديانو (Fernando Mediano)، كريستينا دي لابوينته (Cristina de la Puente)، ديلفينا سيرانو (Delfina Serrano). ولماريبيل فييرو فضل عليّ بدعمها الذي لم ينقطع، ومراجعها الوافرة، وتعليقاتها، ووقتها، وإعانتها

طالب دراسات عليا قليل الباع على أن يجد طريقه في الدراسة في الأندلس. كذلك أنا شاكر لكريستينا ألفاريز ميلان (Cristina Álvarez Millán) نصحَها ودعمَها في محاولاتي الأولى لفهم رسائل الطاعون. وأخيرًا؛ فقد تشرفت في الصيف الأول لي بإسبانيا بضيافة صوفيا تورالاس-توفار (Sofôa Torallas-Tovar) لي وصداقتها طوال هذا الصيف والعام الذي عدت فيه إلى إسبانيا.

نقح هذا المشروع بمراجعات كثير من الأصدقاء والزملاء، منهم نجم حيدر، وتوبي جونز (Toby Jones)، وبن ليرنر (Ben Lerner)، وجوديث لوبنشتاين (Judith Loebenstein)، وناتالي بوتز (Nathalie Peutz). كذلك أفدت من تعليقات جوسلين هندريكسون (Jocelyn Hendrickson)، وسعيد رحمن، (ومجددًا) ناتالي بوتز، وبذلهم معي ونصحهم لي. وأود أن أقدم عميق شكري للقارئ الأول المجهول في مطبعة جامعة جونز هوبكنز (Johns Hopkins University Press)، ذلك القارئ الذي اقتطع من وقته وصرفه في التصحيح والتنقيح في كل صفحة من صفحات المخطوط. وقد سعيت إلى حل المشكلات التي نبه إليها القارئ الثاني، وأنا شاكر له كذلك قراءتَه المتأنية للمخطوط. وأود كذلك أن أعرب عن امتناني العميق لجاكلين ويمولر (Jacqueline Wehmueller) من مطبعة جامعة جونز هوبكنز بسبب دعمها وحلمها وتوجيهها في طريق تحويل صفحات المخطوط إلى كتاب. وللويس كروم (Lois Crum) فضل علي في تحريرها المفصَّل والمتأني لطباعة المخطوط، إذ أغدقت على النص بالتنقيح.

كان مثواي الأكاديمي في السنوات الخمس الماضية هو قسم الأديان في كلية ميدلبري (The Religion Department at Middlebury College)، وإنني ممتن بحق لأنني جزء من هذه البيئة الجامعية الدافئة. لم أبدأ في هذا الوقت تعلم أساليب التدريس وحسب، وإنما كذلك حفزتني محادثة زملائي، وقبلهم طلابي.

منذ أن شرعت الاشتغال بموضوع العدوى وأخذ يتبعني من مصر واليمن ونيوزيلندا وإسبانيا والمغرب حتى انتهيت إلى فيرمونت (Vermont). وكان رفيقي الدائم زوجتي ناتالي بوتز، التي أنا شاكر لها ما هو أكثر من الدعم الأكاديمي،

فلولاها لما كان لغالب ما في هذه الســنين أي معنى. كثيرًا ما ذهب ابننا ماتايو (Mataio) إلى مكتبي في السنوات الثلاث الأخيرة؛ فالتف هاربًا منه بعد ما اصطدم بأكوام مخيفة من الكتب المتعلقة بهذا الموضوع. وما أكثر ما سألني: "لم؟" عندما أقول إنني ذاهب إلى العمل الآن. ولا يسعني إلا أن أرجو أن يواصل تذكيري بما أسماه غاري سنايدر (Gary Snyder): العمل الحقيقي (The real work).



قائمة مرتبة ترتيبًا زمنيًا لعلماء المسلمين والمسيحيين الذين كتبوا في العدوى في العصر المتقدم

ابن سهل بن ربّن الطبري (ت. بعد 240هـ/ 855م)، طبيب كان مسيحيًا ثم اعتنق الإسلام، عاش في سامرّاء.

ابن قتيبة (ت. 276هـ/ 889م)، متكلم ومحدّث وفقيه عاش جلّ حياته في بغداد.

ثابت بن قرّة (ت. 288هـ/ 901م)، طبيب وعالم رياضيات وعالم فلك من حرّان، عُرف في بغداد، وتوفي بها.

محمد بن زكريا الرازي (ت. 311هـ/ 923م)، طبيب وطالب للعلوم الطبيعية على العموم، ولد في مدينة الريّ، وتوفي بها، وأمضى سنوات كثيرة من عمره في بغداد.

الخطّابي (ت. 338هـ/ 998م)، محدّث وشارح للحديث وشاعر من مدينة بست في جنوبيّ أفغانستان.

ابن سينا (ت. 428هـ/ 1037م)، فيلسوف وطبيب من بخارى، توفي في مدينة همدان.

ابن بطّال (ت. 449هـ/ 1057م)، محدث وشارح للحديث من قرطبة.

ابن عبد البر (ت. 463هـ/ 1070م)، محدث وفقيه من قرطبة.

الباجيّ (ت. 474هـ/ 1081م)، متكلم وفقيه من بطليوس، توفي في المرية.

ابن رشد الجد (ت. 520هـ/ 1126م)، فقيه وقاض من قرطبة، وهو جد الفيلسوف ابن رشد.

المازري (ت. 536هـ/ 1141م)، فقيه وشارح للحديث من المهدية في إفريقيا.

ابن العربي (ت. 543هـ/ 1148م)، محدث وفقيه من إشبيلية، دفن في فاس.

عيّاض بن موسى (ت. 544هـ/ 1149م)، فقيه من سبتة، توفي في مراكش.

ابن الصلاح (ت. 643هـ/ 1245م)، محدث وفقيه من شهرزور -على حدود العراق وإيران-، توفي في دمشق.

أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي (ت. 656هـ/ 1258م)، فقيه ومحدث وشارح للحديث من قرطبة، توفي في الإسكندرية.

أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت. 671هـ/ 1273م)، محدث ومفسر من قرطبة، توفي في صعيد مصر.

النووي (ت.676هـ/ 1277م)، فقيه ومحدث وشارح للحديث من نوى بالقرب من دمشق.
ابن أبي جمرة الأندلسي (ت.699هـ/ 1300م)، محدث زاهد، لا يعرف محل مولده ووفاته.
عمر السكوني الإشبيلي (ت.717هـ/ 1317م)، متكلم وفقيه، عاش في تونس ومات بها.
شمس الدين الذهبي (ت.748هـ/ 1348م)، محدث وفقيه، عاش في دمشق ومات بها.
ابن الوردي (ت.748هـ/ 1349م)، فقيه وشاعر من معرة النعمان. توفي في حلب.
ابن قيم الجوزية (ت.751هـ/ 1350م)، متكلم وفقيه عاش في دمشق ومات بها.
ابن مفلح المقدسي (ت.763هـ/ 1362م)، فقيه وأصولي عاش في دمشق ومات بها.
ابن خاتمة (ت.770هـ/ 1369م)، فقيه وطبيب من ألميريا.
ابن الخطيب (ت.776هـ/ 1374م)، فقيه وطبيب ومتصوف، نشأ في غرناطة وتوفي في فاس.
ابن أبي حجَلة (ت.776هـ/ 1375م)، شاعر وأديب ومتصوف من تلمسان، توفي بالقرب من القاهرة.
ابن لُب (ت.782هـ/ 1381م)، فقيه وقاض عاش في غرناطة وعَلَّم بها.
المنبجي (ت.785هـ/ 1383م)، فقيه ومحدث من بلاد الشام.
الكِرماني (ت.786هـ/ 1384م)، فقيه ومتكلم وشارح للحديث. توفي في الحج ودفن في بغداد.
الشاطبي (ت.790هـ/ 1388م)، فقيه وأصولي. ولد في غرناطة ومات بها.
الأُبِّي (ت.827هـ/ 1425م)، محدث وفقيه وشارح للحديث. عاش في بلاد المغرب.
ابن حجر العسقلاني (ت.852هـ/ 1448م)، محدث وفقيه وقاضي ولد في القاهرة ومات بها.
العيني (ت.855هـ/ 1451م)، فقيه وشارح للحديث وقاضي من عينتاب في الشام، نشأ وتوفي في القاهرة.
الرصَّاع (ت.894هـ/ 1489م)، فقيه وطبيب وقاضي من تلمسان. توفي في تونس.
السنوسي (ت.895هـ/ 1490م)، متكلم ومتصوف وطبيب. ولد في تلسمان ومات بها.
المَوَّاق (ت.897هـ/ 1492م)، فقيه وقاضٍ توفي في غرناطة.
القسطلاني (ت.923هـ/ 1517م)، محدث وشارح للحديث ومتكلم، ولد في القاهرة ومات بها.
اليوسي (ت.1102هـ/ 1691م)، فقيه ومتصوف ومتكلم من بلدة قرب صفرو، توفي في فاس.
الزرقاني (ت.1122هـ/ 1710م)، فقيه ومحدث ولد في القاهرة ومات بها.
محمد بن أحمد الحاج (ت.1128هـ/ 1715م)، فقيه ومحدّث، ولد في فاس ومات بها.

أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت.1156هـ/ 1743م)، متصوف وفقيه عاش في فاس.

أبو عبد الله محمد الشابي الحميدي السوسي (ت.1163هـ/ 1749م)، طبيب.

محمد بن الحسن البناني (ت.1194هـ/ 1780م)، فقيه وخطيب. توفي في فاس.

أحمد بن عجيبة (ت.1224هـ/ 1809م)، متصوف وفقيه من منطقة الخميس قرب طنجة. توفي في الزميج، وهي منطقة قريبة من طنجة كذلك.

محمد بن أحمد الرهوني (ت.1230هـ/ 1814م)، فقيه مغربي.

محمد بن القاسم القلالي المتوفى بعد سنة 1252هـ/ 1836م)، فقيه من سجلماسة. توفي في الرباط.

حمدان بن عثمان خوجة (ت.1258هـ/ 1842م)، فقيه جزائري، توفي في اسطنبول.

محمد بن المدني بن علي جنون (ت.1302هـ/ 1884م)، متصوف وفقيه مغربي.

الغريسي (ت.1313هـ/ 1895م)، فقيه وشاعر من تلمسان. توفي في المغرب.

الأسقف قبريانوس القرطاجي (Cyprian) (ت.258م)، عاش في قرطاجة ومات بها.

أمبروزياستر (Ambrosiaster) (القرن الرابع). هو اسم أطلق على مؤلف مجهول كان يعتقد سابقًا أنه أمبروز (Ambrose) (ت.397م).

جيروم (Jerome) (ت.420م)، مفسر كتابي ولاهوتي من مدينة ستريدون (Stridon) في مقاطعة دالماتيا (Dalmatia). توفي بالقرب من بيت لحم.

إيزيدور الإشبيلي (Isidore of Seville) (ت.636م)، أسقف ومؤرخ عُرفت سيرته في إشبيلية.

بيتوس الليباني (Beato of Liebana) (ت.798م)، راهب كانتابرياني (Cantabrian)، كتب شرحًا على سفر الرؤيا.

قسطا بن لوقا (ت.297هـ/ 910م أو 308هـ/ 920م)، طبيب عاش في بغداد ومات في أرمينيا.

هايمو هالبرشتادنسيس (Haymo Halberstatensis) (ت.850م)، راهب من البينديكتين (Benedictine) وأسقف هالبرشتات (Halberstadt).

روبرت الدويتزي (Rupert of Deutz) (ت. نحو 1130- 1135م)، راهب وعالم في اللاهوت من لييج (Liége)، أصبح رئيس دير دويتز، وخدم هناك حتى وفاته.

هيرفيه دي بورغ ديو (Hervé de Bourg Dieu) (ت.1150م)، راهب من البينديكتين (Benedictine)، ومفسر كتابي. توفي بالقرب من تورز (Tours).

ريشارد القديس فيكتور (Richard of Saint Victor) (ت.1173م)، لاهوتي وصوفي في دير القديس فيكتور في باريس. عاش في باريس ومات بها.

توما الأكويني (ت.1274 م)، لاهوتي من مدينة روكاسيكا (Roccasecca) بإيطاليا. مات في فوسانوفا (Fossanova) القريبة من روما.

ألفونسو العاشر (Alfonso X) (ت.1284م)، ملك مملكة قشتالة (Castile) وليون (León). ولد في طُليطلة، وتوفي في إشبيلية.

ألفونسو القرطبي (برز سنة 1348م)، طبيب من قرطبة.

جاكمه داغرامون (Jacme d'Agramont) (ت.1348م)، طبيب وأستاذ في الطب في لاردا (Lleida) بقطلونيا (Catalonia). توفي في مدينة لاردا.

طبيب غير معلوم من مونبلييه (Montpellier)، برز في سنة 1349م.

غي دي شولياك (Gui de Chauliac) (ت.1368م)، طبيب مات في أفينيون (Avignon).

فنسنت فيرير (Vincent Ferrer) (ت.1419م)، واعظ دومينيكي من فالنسيا (Valencia). توفي في بريتاني (Brittany).

ألونسو دي شيرينو (Alonso de Chirino) المتوفى بين سنتي 1429 و1431م، طبيب قشتالي محوَّل[1].

إنريكي دي فيلينا (Enrique de Villena) (ت.1434م)، إنساني قشتالي من طبقة النبلاء.

ألفونسو فرنانديز دي مادريجال (Alfonso Fernndez de Madrigal) -توستادو (El Tostado)- (ت.1455م)، أستاذ في اللاهوت وأسقف من أفيلا (Avil)، وتوفي فيها.

---

(1) يُطلق لفظ المحوَّلون (converso) في الإنجليزية في الأساس على الذين تحولوا من اليهودية -على الخصوص- أو الإسلام إلى الكاثوليكية تحت ضغط محاكم التفتيش في إسبانيا أو البرتغال في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. [المترجمة]

أفكار معدية

تمهيد

العدوى والسببية في نظر المجتمعَيْن

المسلم والمسيحي المتقدّمَيْن(1)

«الآن إن نزل علينا وباء فاتك؛ فعلينا أن نبقى حيثما كنا، أن نتأهّب بما يُقدَّر لنا، أن نتقوّى بأن بعضنا مكبل ببعض... وبذلك لا يستطيع بعضنا أن ينفصل عن بعض، أو أن يفر من بعض. يمكننا في المبدأ أن نوقن بأن عذاب الله قد وقع علينا، لا من أجل أن يجازينا على خطايانا فحسب، وإنما من أجل أن يختبر إيماننا وحبنا كذلك، إيماننا في أن نرى ما ينبغي علينا فعله لله، وحبنا في أن ندرك ما ينبغي علينا فعله تجاه إخواننا. ومن رأيي أن الأوبئة كلها -مثلها مثل أي طاعون- تنشرها بين الناس أرواح شريرة، فتسمم الهواء، أو تنفث نفَسًا موبوءًا يقذف بسم قاتل في الأجسام. غير أن هذا قضاء الله وجزاؤه الذي يجب أن نخضع له صابرين، كما يجب أن نكون لإخواننا، وأن نضع حياتنا في سبيل ذلك كما علمنا القديس يوحنا: "بِهذَا قَدْ عَرَفْنَا الْمَحَبَّةَ: أَنَّ ذَاكَ وَضَعَ نَفْسَهُ لأَجْلِنَا، فَنَحْنُ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَضَعَ نُفُوسَنَا لأَجْلِ الإِخْوَةِ"»(2).

مارتن لوثر، 1527م

«إنني كنت آمُل ألا أرى قلوب كثير ممن يسمون أنفسهم مسيحيين مصلحين وهي تشوشها أخطاء التُرك الجنونية».

أنتوني دويزينغ، طبيب هولندي، 1664م

---

(1) الاقتباسات: (Luther, "Whether One May Flee", 127)، منقول في (Noordegraaf, "Calvinism and the Plague", 27).

(2) رسالة يوحنا الأولى 3:16.

يتناول هذا الكتاب سبل تصور المسلمين والمسيحيين عن العدوى في العالم المتقدم، والمعنى الذي أضفوه عليها في كتاباتهم الكلامية واللاهوتية والطبية والأدبية. وقد ركزت دراستي في هذا الموضوع الضخم على العدوى مثلما تكلم فيها مؤلفون عاشوا في إيبيريا وشمال إفريقيا في العصر المتقدم. بدأ هذا المشروع دراسةً لآثار جائحة الطاعون الدُّبْلي الثانية التي ضربت أمتي المسلمين والمسيحيين في إيبيريا أواخر العصور الوسطى وبدايات إسبانيا الحديثة -من القرن الرابع عشر إلى الثامن عشر الميلادي-، ويبرز في الكتاب النصوص التي كتبت في ذيل الموت الأسود الذي وقع في أواخر أربعينيات القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. إلا أنه من أجل أن أضع لهذه النصوص ومؤلفيها موضعًا وجدت أنه يلزمني أن أتناول التراث العلمي الذي يبين الطريقة التي فهم بها علماء المسلمين والمسيحيين طبيعةَ العقبة التي اعترضتهم في القرن الرابع الهجري/الثامن الميلادي، وتبين أي دلالة أسبغوها على مفهوم العدوى. كذلك أنطرق إلى الطريقة التي واصل بها علماء المسلمين في شمال إفريقيا المناظرة في طبيعة العدوى لسنوات ليست بالقليلة من القرن الرابع عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، عندما رأوا -في إطار الاستعمار- تأييدًا أوروبيًّا عريضًا لفرض الحجر الصحي في أزمان المرض الوبائي؛ وذلك كي أوضح التطور التابع الذي حل بردات فعل العلماء على الموت الأسود الذي وقع في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي.

فمرام كتابي إذًا هو بسط دراسة طولية لمفهوم العدوى في الوسَطين الإيبيريين؛ المسلم والمسيحي، من أول أفول العصور العتيقة إلى طلوع عصر الحداثة. ويأتي هذا التحقيق في الأساس في سياق مرضين يعرفان اليوم بالطاعون والجذام. ويمكن مقارنة تناول المسلمين للعدوى بتناول المسيحيين؛ إلا أنه لا يمكن أن يختزَل أي منهما بأريحية في موقف أو توصيف واحد. لذلك حاولت أن أقارب كلام العلماء في العدوى من حيث الطريقة التي ضمنوها بها في خطاباتهم الكلامية واللاهوتية والطبية والفقهية الأوسع من مسألة العدوى نفسها.

قد لا يتضح سببُ اختيار العدوى موضوعًا لدراسةٍ تاريخية مقارنة في طرفة عين. إلا أن الطرائق التي تتصور بها المجتمعات الأمراضَ المعدية وتجابهها تأتي برؤى نافعة عن ممارساتها الاجتماعية والفكرية. وجاء العقد الماضي فأخذت تتزايد فيه عناية العلماء بتتبع تاريخ العدوى في شتى البيئات الثقافية والسياسية[3]. ولأن الأمراض المعدية -مثل الطاعون- كوارث طبيعية تطول كمًّا مروِّعًا من البشر؛ فهي تعرض إشكالات معقدة لعلماء المسلمين والمسيحيين: فما دلالة الطاعون التي هي أوسع من دلالة المرض نفسه؟ وما التصرف السديد معه؟ أيمكن للمرء أن يفر منه، أم أن عليه واجب البقاء ورعاية المرضى؟ أيمكن أن ينتقل الطاعون من واحد إلى آخر، أم أنه قد يكون ناتجًا لفساد الهواء كذلك؟ كانت هذه هي مواطن التحيير الأعم التي ظهرت على أثر الموت الأسود. وسرعان ما تبعها إشكالات أدق تبسط رؤى عن السبيل التي قارب بها علماء المسلمين والمسيحيين مفهوم العدوى: ما الدلالة المجازية الصحيحة للطاعون، وكيف يشبه الأمراض المعدية الأخرى، مثل الجذام؟ أللطاعون القدرة على نقل نفسه، أم أن انتقاله هو بفعل الله تعالى رأسًا؟ إلى أي مدى تشبه فيه طريقةُ انتقال الطاعون العينَ، أو الأنكى آثار الإباحية؟ وإذ أستكشف بعض أجوبة العلماء على هذه الأسئلة، فقد يكون ما آتي به في سبيل هذا هو التبصر العميق في المعايير التي عدها العلماء موثوقة وذات صلة ببناء دلالة الأمراض أكثر من توضيح مواقفهم الفردية من طبيعة الأمراض.

العدوى قبل المختبرات

لا يدخل القارئُ العالمَ الإسلامي والمسيحي المتقدم -عالم الكلام والفقه واللاهوت- بحثًا عن صور للعدوى دون عراقيل، إلا أن العقبة الرئيسة أمامَه أعم، صبغتها الإقرار الغالب بالأفهام الحديثة عن المرض. لقد تغير تصور

---

(3) راجع على الخصوص (Bashford and Hooker, *Contagion*) و(Conrad and Wujastyk, *Contagion*).

المرض -ومعه العدوى- تغيرًا عميقًا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بعد ما أطلق عليه أندرو كونينغهام (Andrew Cunningham) الثورة المختبرية (laboratory revolution)، وما وصفه كاي كودل كارتر (K. Codell Carter) ببزوغ برنامج بحثي إيتيولوجي[4]. كان هذا التغير مهمًا -ويعد اليوم على الحد البعيد تغيّرًا معياريًا وطبيعيًا- إلى درجة أنه إن لم يؤخذ في الحسبان؛ لصعبت مقاربة النظرة العالمية إلى علماء العصر المتقدم بأي فَهم أو تفهُّم.

لقد صرف مؤرخو الطب قدرًا عظيمًا من عنايتهم إلى التطورات التي شهدها الفكر الطبي الأوروبي في القرن التاسع عشر، وكلامي الوجيز في جوانب كتاب كونينغهام وكارتر يخل بهذه الإسهامات الثرية والدقيقة[5]. وعلي كذلك أن أؤكد أن المؤلفَين اختلفا في مقاربتهما لتاريخ المرض؛ إذ بحث كونينغهام في تأثير الثورة المختبرية في فهمنا لانتقال الطاعون، وركز كارتر على نظريات أسباب الأمراض. وإن كان مؤكدًا أن انتقال المرض وأسباب المرض موضوعان منفصلان لكل منهما تاريخه؛ فإنني -من أجل مقاصد هذا الكتاب الذي هو وقف على تفسيرات العدوى وتأويلاتها في العصر المتقدم- أعنى أساسًا بالوسيلة التي غيرت بها تطوراتُ القرن التاسع عشر -تغييرًا جمعيًا- السبلَ التي يفهم بها الناسُ الأمراضَ وأصولَها وطبائعَها في يومنا هذا. وإن كانت الملاحيظ الآتية قد ابتذلها مؤرخو الطب؛ فقد تكون ذات قيمة عند طلاب التاريخ الإسلامي وعند غير المتخصصين.

يعتقد كلٌّ من الممارس الطبي والجمهور العوام اليوم أن لكل مرض أسبابًا تميزه وتحدده، ولولاها لما وجد. ونحن لا نقبل إمكان وجود عوامل سببية

---

(4) راجع (Cunningham, "Transforming Plague") و(Pelling, "Meaning of Contagion"). اهـ

الإيتيولوجيا (etiology) هو على الخصوص علم أسباب الأمراض. [المترجمة]

(5) راجع فهرسات الكتب في الكتاب المستشهَد به لكونينغهام (Cunningham) وكارتر (Carter) وووربويز (Worboys)، وكذلك في أحدث مقالات براون (Brown): من الهواء المُنتِن إلى القذَر (From Foetid Air to Filth).

مركّبة إلا في حال الأمراض التي لا علاج لها عندنا، الأمراض التي لا نفهمها فهمًا تامًّا؛ وهو تمامًا ما نبهت إليه سوزان سونتاغ (Susan Sontag) عن السرطان -في غلو لطيف-[6]. برز هذا الفهم على الخصوص في الأمراض المعدية، وأخذ يطفو رويدًا رويدًا طوال القرن التاسع عشر على المناظرات التي دارت حول النظرية البكتيرية للمرض[7]. وربما كان أشهر من استخدم النظرية البكتيرية هو لويس باستير (Louis Pasteur) (ت. 1895م)، وروبرت كوخ (Robert Koch) (ت.1910م)، ولم يكن نجاحها هو وحده نتاج التقدم التكنولوجي أو الاكتشافات التجريبية، ولم يكن حتى أساس نتاجاته -وقد أبلغ كارتر في بيان هذا-، وإنما استند إلى إعادةِ صياغةٍ نظريةٍ عن طبيعة المرض، التي بمجرد فهمها فهمًا صحيحًا، يمكن تطبيقها على أمراض لا تسببها البكتيريا فحسب، وإنما تسببها كذلك فيروسات أو نقص في مواد الجسم. وينقل كارتر عن كوخ فيصف هذا التحول في فهم المرض بأنه نتاج اتباع "حيثية إيتيولوجية"، يعرفها على نحو:

«يمكن وصف الحيثية الإيتيولوجية بأنها الاعتقاد بأن أفضل سبل السيطرة على الأمراض وفهمها هي الأسباب، ولا سيما الأسباب الطبيعية -أي التي تستند إلى قوى الطبيعة لا إلى الانتهاك المتعمَّد للمعايير الأخلاقية أو الاجتماعية-، والعامة -أي أن السبب نفسه مشترك في كل حال من أحوال مرض معين-، والضرورية -أي أن المرض لا يقع في غياب سببه-. لقد هيمنت طريقة تصور المرض هذه على الفكر الطبي منذ القرن الماضي... ويتضح في الوقت نفسه من الأدبيات التاريخية والأنثروبولوجية أن العناية بالأسباب العامة قد تفرد بها الطب الغربي الحديث. فلا وجود لعناية مثلها في الطب غير الغربي، أو في الطب الذي كان قبل منتصف القرن التاسع عشر. وهذا المفهوم هو سمة يمتاز بها التفكير الغربي الحديث عن المرض»[8].

---

(6) راجع (Sontag, *Illness as Metaphor* (1988), 61). راجع كذلك الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(7) راجع (Carter, *Rise of Causal Concepts*).

(8) المرجع السابق ا.

ولم تصل الحيثية الإيتيولوجية إلى وضعها المهيمن يومئذ دونما صد. قد يفترض اليوم أن معارضيها كانوا مذعنين إذعانًا أعمى لمرجعية التراث، أو أنهم رفضوا الدليل التجريبي؛ إلا أن القول الأدق هو إنهم كانوا فقط أوعى بحدود الدليل الذي بسطه باستور وكوخ وغيرهما منًّا اليوم[9]. ولكي يكون ما جاء به علماء البكتيريا مقنعًا؛ لا بد من قبول مقدماته سلفًا، ويتطلب هذا ما يشبه فعلَ الإيمان:

«جمع كوخ وباستور في اشتغالهما بالجمرة الخبيثة (anthrax) أدلة تجريبية على السببية، واختلفت أدلتهما. إلا أن إثبات التسبيب بالدليل التجريبي وحده محال. ويتبدى ذلك في الاعتراض الأساس -الذي ظل يثار طوال القرن- أنه أيًا ما كان مدى الاحتراز في عزل الكائنات الحية، فدائمًا ما حضر احتمال أن يكون السبب الحق للمرض هو دخول الدم فيروس غير معروف أو أي كيان مختلف تمامًا. كان إثبات أن البكتيريا تسبب مرضًا بعينه -مثل الجمرة الخبيثة- محالًا في غياب نظرية يُقر فيها بأن البكتيريا سبب ممكن، نظرية يلزمها افتراض مثل الفرضية البكتيرية (Bacterial Hypothesis).. وحيثما يخفق الإقناع العقلاني؛ يكون البديل الوحيد هو التحويل (conversion)، وقد لزم تحويل المعارضين إلى النظرية البكتيرية نجاحٌ "مفارق للطبيعة" من حيث كونه خارج ما كان يمكن توقعه توقعًا يقبله العقل داخل إطار الطب الموروث. ولم يلزم علماء البكتيريا -كي يدركوا التحويل- مجرد دليل، وإنما ما هو أشبه بالمعجزات»[10].

(9) وقد ألمع مايكل ووربويز (Michael Worboys) كذلك إلى أن الأطباء في ستينيات القرن التاسع عشر عادة ما كانوا ينفرون من التعويل على مبادئ عامة، وإنما كانوا يفضلون الممارسات التجريبية، راجع (Spreading Germs, 28). لكن علينا القول إن لكارتر وووربويز مشاربين مختلفتين اختلافًا كبيرًا إلى هذا الموضوع، يختلفان على الخصوص في مسألة تعريف "النظرية" في تاريخ الطب وأهميتها. قارن (Carter, Rise of Causal Concepts, 6-9) بمراجعة ووربويز لكتاب كارتر في نشرة تاريخ الطب (*Bulletin of the History of Medicine*).

(10) راجع (Carter, *Rise of Causal Concepts*, 126). والكلمات المشددة [المكتوبة =

وقبول الدليل التجريبي لتبدل التأويلات متعلق كذلك بالخلافات المريرة التي احتدمت بين متبني العدوى ومنكريها على مر كثير من القرن التاسع عشر في إنجلترا، وغالبًا ما ميزها استحضار الأهمية الأولى للعدوى وتلوث الهواء/الميازما (miasma). وهنا يمكن -مجددًا- افتراض أن الموقف المنكر للعدوى يتصف -في ردّه للحيثية الإيتيولوجية- بإنكار جذري للتوجه التجريبي. إلا أنه لم يأتِ امتهان الطب في الغالب يفارق بيْن بين العدوى والميازما -كما قال هاملين (Hamlin) ووربويز-، وليس ذلك حسبنا، وإنما غالبًا ما قبل متبنو العدوى ومنكروها مسلّمات متشابهة وهم يحتجون لطرائق مختلفة[11].

والدراسة المتأخرة البديعة حول نماذج القرن التاسع عشر الطبية المتغيرة -بقراءاتها المتمعنة لأهمية الأطر النظرية في الدليل التجريبي وعرَضية تأويلاته- هي دراسة بالغة الأهمية في الكلام في العدوى في العصر المتقدم. إنها تتوقى اتخاذ موقف يمبني مغالٍ عن الوضع "الطبيعي" للحيثية الإيتيولوجية، وتشدد تقويض أي معادلة بين الطب الغربي الحديث وأفكار العقلانية، ولو بيسرة. قد لا تكون الحاجة إلى هذا التفريق واضحة بعد، إلا أننا سنلاقي في مسار هذه الدراسة مقامات كثيرة كانت قدمت الدراسات الغربية فيها أفهامًا بعينها عن العدوى والمرض من أفهام مسلمي العصر المتقدم على غيرها من الأفهام؛ ذلك أنها تشبه -شبهًا ما- الحيثية الإيتيولوجية. وفي الحق أنه إن أقررنا بأن الأمراض هي بنى اجتماعية على الأقل بقدر ما هي كيانات بيولوجية؛ فيلزمنا إذن أن نحترز دائمًا من مغريات العثور على أمراض اليوم وأساليب انتقالها في الماضي، وأنا أدرك أن هذه الفكرة قد لا يقر بها العلماء في العلوم الطبيعية، وإن كانت فكرة مبتذلة بين مؤرخي الطب. جاء أريزابالاغا (Arrizabalaga)

---

* بخط عريض] مشددة في الأصل. وملاحظات كارتر عن الشيب تسترعي الانتباه، ولذلك سأعود إليها.

(11) وتوصيفي لهذا الجدل هنا مختصر وميسر. راجع (Hamlin, "Predisposing Causes", 44-49) و(Worboys, *Spreading Germs*, 42)، و(Cooter, "Anticontagionism")؛ تجد تفصيلًا ومراجع أكثر.

وهندرسون (Henderson) وفرينش (French) بدراستهم الجدري الكبير (Great Pox)؛ فأثاروا هذه المسألة في صورة بديعة، لا سيما في قراءتهم لنظرية "بذور المرض" (Seeds of Disease) التي افترضها العالم الإيطالي فراكاستورو (Fracastoro) (ت. 1553م)[12]. وبغض الطرف عن سهولة أن يقرأ المرء اليوم كتابات فراكاستورو وكأنها تنبُّؤ بنظرية الجراثيم؛ فقد وضع انتقال المرض فيها في إطار مفاهيمي مختلف تمامًا عن الحيثية الإبتيولوجية. ولم تُقارَب مؤلفات كثيرٍ من علماء أُخَر بالعناية نفسها، وأحد الأمثلة البارزة هو العلَّامة ابن الخطيب الأندلسي (ت. 776هـ/ 1374م)[13]. وأنا أضع في هذا الكتاب الكلامَ في العدوى داخل إطار أوسع من الخطابات، الكلامية منها واللاهوتية والفقهية والصوفية والأدبية؛ ذلك لكي أوضح دلالاتها المتزامنة. ويلزم تناول العلاقة بين العدوى والسببية -التي سبق وألمع إليها كارتر- في هذا السياق؛ لأن لها دورًا مهمًّا فيه.

مشكلة السببية، ومرام جريان العادة

جاء أدب الرحلات في بدايات العصر المتأخر، فلحظ في غالبه زائرو أوروبا للشرق الأوسط -الذين يرصدون سلوك السكان المحليين في أزمان المرض الوبائي- سلوكَ المسلمين "الجبري"، وربطوه بإيمانهم بالقضاء والقدر -أو بالأحرى- بجريان العادة (Occasionalism)[14]. ربما كان لفوْعة الرفض الأوروبي لفعل المسلمين الذين أبوا الفرار من الطاعون علاقة بالجدل الذي دار بين بعض المسيحيين وبعضهم تمامًا بقدر ما كان له علاقة بالتحيز الاستشراقي، وسأعود إلى هذه المسألة في موضع آخر من التمهيد. وهنا يجدر تأمل الأساس العقدي

---

(12) راجع (Arrizabalaga, Henderson, and French, Great Pox, 244-50)، و(Arrizabalaga, "Problematizing Retrospective Diagnosis")، وهو لمحة تاريخية موجزة نافعة في مجال تاريخ الطب. ومقالات فيفيان نوتون (Vivian Nutton) البديعة في فهرسة الكتب.

(13) يأتي الكلام عن ابن الخطيب في الفصل الثالث بإطناب.

(14) راجع (Panzac, *La peste*, 283-86).

الذي ربط عند بعض علماء المسلمين إنكارَ الأسباب بإنكار العدوى. وعقيدة جريان العادة هي الاعتقاد بأنه لا ارتباط سببي ضروري بين الحوادث، وأن الله تعالى يخلق كل شيء من جديد في كل لحظة، وهي عقيدة لها جذور في العالم الإسلامي في المناظرات الكلامية التي دارت منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي حول اقتضاءات قدرة الله تعالى المطلقة. وقد تناول دومينيك بيرلر (Dominik Perler) وأولريش رودولف (Ulrich Rudolph) تاريخها مؤخرًا بسبيل دقيقة متبصرة، تتبع نشوءها في العالم الإسلامي، وانتقالها إلى العالم المسيحي الغربي بطريق كتابات موسى بن ميمون في القرن الثالث عشر. كانت عقيدة جريان العادة نظرية يؤيدها مفكرون مسيحيون أوروبيون ذوو أثر حتى زمن ديفيد هيوم (David Hume) (ت. 1776م)، ويبين بيرلر ورودولف السبيل التي كانت بها جوابًا لإشكالين متباينين تباينًا كبيرًا[15].

ونحن نرى أن السببية (Causality) في العالم الإسلامي هي شُغْل شاغل عند مذهب المعتزلة القديم المؤثر الذي تأسس في البصرة وبغداد في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي[16]. سعى المتكلمون إليا شرح مآلات قدرة الله تعالى المطلقة شرحًا منهجيًا، بدأ ذلك عدد قليل من كبار شيوخ المعتزلة، ثم ظل في صورة منبسطة تمامًا مع مؤسس المذهب الأشعري نفسه، أبي الحسن الأشعري (ت. 323هـ/ 936م)[17]. ورأوا أنه يلزم فهمَ هذه المسألة توضيحُ طبيعة الواقع المادي، وتحديدُ ما إذا كان للحوادث -والأمراض ضمنًا من بينها- "طبائع" تؤثر بذاتها في حوادث أخرى. اقترنت مسألة السببية عند هؤلاء العلماء اقترانًا مباشرًا بطبيع الفعل الإنساني والإرادة، واقترنت كذلك بوجود نظام طبيعي أو عدمه، وبالطريقة التي تُفهم بها المعجزات. ويفصح تباين المواقف التي اتخذها شيوخ المعتزلة عن استعصاء المسألة؛ إذ أثبت أبو الهُذيل (ت. 227هـ/ 842م)

(15) (Perler and Rudolph, *Occasionalismus*).

(16) راجع ("Blankinship, "Early Creed)، تجد لمحة وجيزة عن السياق الذي نشأ فيه الفكر المعتزلي.

(17) راجع (Perler and Rudolph, *Occasionalismus*, 23).

إمكان الفعل الإنساني، فوصف العالم المادي بأنه يتكون من ذرات، إن كان لها صفات - وغالبًا ما تسمى "أعراضًا"-؛ فليس لها طبائع بذاتها. وإذ أكد أبو الهذيل قدرة الله تعالى على قلب النظام الطبيعي متى شاء، فقد أثبت ضمنًا بذلك وجود هذا النظام، فأثبت من ثم إمكان الأسباب[18]. لكن تلميذه المشهور النَّظَّام (ت. 232هـ/ 847م) قد ضيق حدود الفعل الإنساني كي يؤكد وجود أشياء لها طبائع واستقلال. وخالف فَهمَ النَّظّام في المقابل واحدٌ من تلامذته، وهو صالح قُبة (ت. 246هـ/ 860م)، وربما هو أول من يقول من المعتزلة إن الله تعالى هو الفاعل في كل فعل وحادِث. وخالفه تمامًا غيرُه من شيوخ المعتزلة؛ من جانبٍ لأن إنكاره إمكان النظام الطبيعي وإثباته تأثير الله تعالى في خلق كل فعل، ذلك لا ريب يعجزه عن تقديم أي تفسير لمظاهر الانتظام والتساوق في الواقع المادي -سقوط الحجارة عند رميها، واحتراق القطن عند ملاقاته النار... إلخ-، أو أي ضمان بأن الانطباعات الحسية عند الناس معوَّل عليها[19]. وأتى الجُبَّائي (ت. 302هـ/ 915م) بسبيل للخروج من هذا الإشكال، وهو أول معتزلي يتكلم بوضوح في فكرة أنه يمكن للمرء أن يتكئ على تأثير الله تعالى المتساوق في إيقاع أفعال على النَّسَق نفسه بمقتضى العادة[20]. على أن مقومات مبدأ جريان العادة جُمعت واستُكشفت بتمامها للمرة الأولى على يد تلميذ الجبائي، أبي الحسن الأشعري الذي ذكرته آنفًا، إذ قال قولًا بيِّنًا إنه لا قدرة للناس ولا لأي مخلوق آخر على تسبيب أي شيء، إن الله تعالى يخلق الواقع من جديد، في كل لحظة، بمقتضى عادته. وقد بدأ الأشعري نفسُه طريقه معتزليًا، إلا أنه فارق المذهب المعتزلي إلى مذهبه، ونسبت إليه المدرسة الأشعرية. ولم تبرز نظرية جريان العادة -في صورة نظرية جامعة- إلا على يد أتباع الأشعري، وما قَبِلها قط بتمامها لا المعتزلة، ولا الماتريدية -الذين ظلموا في القرن الرابع عشر-، ولا المسلمون الذين أنكروا صحة علم الكلام[21]. ووافق المذهبُ

(18) المرجع السابق 31-34.
(19) المرجع السابق 39-41.
(20) المرجع السابق 44.

المالكي الفقهي المذهبَ الأشعري الكلامي إلى حد بعيد، وكان بحلول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي قد انتشر في مناحي شمال إفريقيا والأندلس كلها[22].

لكن ينبغي ألا يُظَن أن تأييد الأشاعرة لمبدأ جريان العادة يستتبعه أي صورة من صور الجبرية، أو معارضة إمكان انتقال الأمراض بين الناس على الخصوص. كان لمفهوم عادة الله تعالى -عند المقاصد العملية كلها- تبوّ بما يشبه الإقرارَ بالأسباب؛ فالقول إن القطن يحترق عند ملاقاته النار لا بسبب طبع النار، وإنما لأن الله تعالى سبب وقوع هذا بمقتضى عادته، ذلك يدفع الاعتقاد الشِركي في السببية المركبة بقدر ما هو يبسط وصفًا للواقع. زِد على ذلك أنه لم يفهم متكلمو الأشاعرة جريان العادة كلهم بالطريق نفسه بالضرورة. ولا ريب أن أبرز مثال للأشعري الذي احتج للأسباب هو الغزَّالي (ت. 505هـ/ 1111م)، إلا أنه يمكن أن تجد أمثلة متأخرة مثل اليوسي (ت. 1102هـ/ 1691م)، وهذان يفَصَّل الكلام عنهما في الفصلين الخامس والسادس[23].

قد لا يتضح رأسًا أن خطر الاعتقاد في الأسباب -الذي فيه يهب الله تعالى مخلوقاته درجة من قوة مسببة- قد يقود إلى الشرك. ويفَصَّل في الفصل الأول الطريق الذي تكلم به علماء المسلمين في هذه المسألة في سياق السنة النبوية. على أنه ينبغي بعامة أن نتذكر أن تضافر التراث الفقهي والكلامي في القرنين الثاني والثالث الهجري/ الثامن والتاسع الميلادي يصور أن الإسلام

---

(21) المرجع السابق 51-58.

(22) راجع الملحق (ب)؛ تجد لمحة عن دراسات متأخرة عن الأشعرية في المغرب في القرون التي سبقت الموت الأسود.

(23) كان موقف الغزالي من مسألة السببية محل جدل حاد في العقود الأخيرة. وأنا أبحث هذه المسألة بإطناب في الملحق (ب)، فأقول إن الغزالي أقر بالأسباب وهو يؤكد قدرة الله تعالى على خرق العادات متى شاء. وأتبع في هذا في الأساس (Perler and Rudolph, *Occasionalismus*, 73-105). وستجد رأيًا مخالفًا في (Dallal, "Ghazali and the Perils of Interpretation", 782-86).

تجلى على بيئة فكرية يغشيها اعتقاد قوي في الشرك، ومن ثم في القوة المسببة عند أكثر من إله[24]. كان كثير من العلماء -وإن لم يكن أجمعهم بأية حال، مثلما توضح نماذج المعتزلة السالفة- متحفظين من رسم أي لمحة من الاعتقاد في الأسباب الذي صوروه سمةً من سمات أعراب شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. ربما استطاع علماء متمرسون مثل الغزالي واليوسي أن يوفقوا بين الأسباب وبين التوحيد القاطع في إطارٍ أشعري، لكن لم يوافق آراءهم جمهور أقرانهم الذين علَّهم شعروا أن تمرُّسًا مثله قد يضل المؤمن العاميّ[25].

وكانت عقيدة جريان العادة محل اهتمام لاهوتيي أوروبا في سياق مختلف لا محالة. فعندما فندها توما الأكويني (ت. 1274م) بالصورة التي جاءت عليها في الترجمة اللاتينية لكتاب موسى بن ميمون (ت. 1204م) دلالة الحائرين، فهمها بأنها محاولة لبحث العلاقة بين الصورة والمادة في المفهوم الأرسطي "الهيلومورفية" (hylomorphism)، وهي نظرية تقول إن الأشياء كلها تتكون من جانب ثابت هو المادة، وجانب عارض هو الصورة التي يمكن أن تتغير[26]. استجدى المفكرون الأوروبيون المتأخرون مبدأ جريان العادة لشرح التفاعل بين العالَمين الروحي والمادي: الله تعالى هو الذي يوجِد سببَ رؤية المرء لزهرة كي يخلق مفهوم الزهرة في عقل الإنسان، تمامًا كما هو يوجِد سببَ الاختيار العقلي لتحريك الجسم إلى حركة بدنية حقيقية[27]. وكان دور جريان العادة في الكلام في العدوى طفيفًا، هذا إن وُجد، إلا من بعض الاستثناءات من فلاسفةٍ

---

(24) بسط جي آر هوتنج (G. R. Hawting) حجةً بأن الإسلام نشأ في بيئة توحيدية إلى حد بعيد، وأنه يجب فهم ذكر القرآن والتراث الإسلامي للشرك بأنه معارضة مجازية للمسيحية واليهودية، وهي حجة لا تغض من أن الأجيال الأولى من علماء المسلمين كانت ترى الشرك خطرًا جسيمًا. راجع (Hawting, *Idea of Idolatry*).

(25) ألمع بيرلر ورودولف إلى أنه لم يكن لموقف الغزالي من السببية إلا تأثير يسير على الأشاعرة المتأخرين -راجع (*Occasionalismus*, 106)-، وإن كان استقصاؤهما قد توقف قبل اليوسي بفترة كبيرة. راجع الفصل الخامس؛ تجد كلامًا أكثر عن الفرقة الأشعرية.

(26) ذلك ألغى مبدأ جريان العادة من الإطار الفكري الأصلي الذي أفاد منه المعتزلة. راجع (Perler and Rudolph, *Occasionalismus*, 134, 249, 258).

(27) المرجع السابق 15. اهـ. =

مثل المفكر الفرنسي نيكولاس مالبرانش (Nicholas Malebranche) (ت. 1713م) الذي وضع نظرية عن جريان العادة ربما أدركها السلف من متكلمي الأشاعرة ليعرفونها في زمانهم، وفيها وصف الأسباب بأنها آلهة ثانوية. إلا أنه كان من بعض المؤلفين المسيحيين -لا سيما البروتستانت منهم- أقوال على الحقيقة مشابهة لما خلُص إليه علماء المسلمين من عدم جواز الفرار من الطاعون.

تحاشي التأويلات الماهوية

أبحث في الفصول الآتية كتابات المسلمين والمسيحيين عن العدوى من إيبيريا وشمال إفريقيا، فأبين أنه وإن أنكر علماء المسلمين ظاهرة العدوى على العموم، ونزع علماء المسيحيين إلى استحضارها بالإيجاب؛ فقد تباينت المعاني التي أسندها كلٌّ إليها تباينًا كبيرًا. إلا أنني أعي أن القارئ الذي يجهل آراء المسلمين والمسيحيين في الطاعون قد يعمم المسألة على تراثي العقيدتين برمتهما. ربما أحسنت بعضُ سبل التفكير تمثيل علماء من أيٍّ من الدينين، من أمكنة شتى، وأزمنة شتى، إلا أن غيرها من عناصر ما جاء الكلام فيه هنا يمثل موقفًا واحدًا اتُّخذ من بين مواقف كثيرة. وهذه هي الحال مع رسائل الطاعون في إيبيريا المسيحية التي يأتي الكلام فيها في الفصل الرابع. وأفصّل الكلام في العدوى فيه، لكن قد يستخلص القارئ منه أنه لم يؤيد أحد من مؤلفي المسيحيين البقاء في أرض وقع بها الطاعون، وذلك خلافًا لمن سبقوهم من المسلمين. على أن كثيرًا من المؤلفين المسيحيين -في شماليّ أوروبا البروتستانتية من القرن السادس عشر إلى السابع عشر- قد قالوا إن على المرء واجب البقاء في الأرض التي وقع بها الطاعون ورعاية إخوانه من المؤمنين، تمامًا كما قال كثير من مؤلفي المسلمين في أقاصي الجنوب[28]. والحق إن

* أي أن رؤية الزهرة والاختيار العقلي للتحريك سببان (Occasions) لخلق مفهوم الزهرة وللحركة. [المترجمة]

(28) راجع (Cunningham and Grell, *Four Horsemen*, 284-88).

لوثر -الذي أثبت مفهوم العدوى في صورة عامة- قد ذهب إلى القول إن مَن ليس في محل مباشر من سلطة دينية أو دنيوية، وكذلك من لا يتحلى بإيمان قوي؛ أولئك لهم الفرار[29]، وقرَّع -في الوقت نفسه- المسيحيين الذين تعصبوا في رفضهم التماس الرعاية الصحية، فألقوا بأيديهم إلى التهلكة، أي أنه عادل فعلهم هذا بقتل النفس[30]. وسعى لوثر إلى أن يقضي بقرار أخلاقي يوازن بين الحاجة الروحية والحاجة البدنية عند الأمة، ويخاطب ألوانًا شتى من المؤمنين، فكان يسير -إلى حد كبير- إلى ما سار إليه فقهاء المسلمين الذين يأتي الحديث عنهم في الفصل الخامس، إذ كانوا يغالبون تضمينات إثبات العدوى أو إنكارها[31]. لكن ينبغي ألا تؤخَذ رسالة لوثر تمثيلًا للفكر البروتستانتي كله؛ إذ ذهب كتَّاب منشورات الطاعون (Plague Tracts) في هولندا البروتستانتية إلى أن الاعتقاد الخاطئ عند المسيحيين بأن الطاعون لا يمكن أن يكون معديًا لأنه جاء من عند الله[32]. لكن مع نهاية القرن السادس عشر -كما قال أولي غريل (Ole Grell)- استُبدل بالتوكيد البروتستانتي القديم تجاه الأمة والحب الأخوي -الذي أحسنت رسالة لوثر بسطَه- التركيزُ على صون النفس والصالح العام في المنشور المؤثر للكالفيني[33] ثيودور بيزا

(29) راجع (Luther, "Whether One May Flee", 121-23). استخدم لوثر مصطلحات من الشريعة الإسلامية، فعرف رعاية المرضى في زمن الوباء بأنها فرض كفائي، لا فرض عين: إن أداه البعض؛ سقط عن الباقين وكان لهم الفرار. وأما مصدر الطاعون؛ فيذكر فيه "قذَر" (filth) فيتنبرغ (Wittenberg)، وأفعال بعض ممن قد يوسوس لهم الشيطان بمحاولة نشر المرض بين إخوانهم (133).

(30) كتب لوثر قائلًا: «يمكن للمرء -بالمنطق نفسه- أن يمتنع عن الطعام والشراب، والملبس والمسكن، ويعلن بجسارة إيمانه بأنه إن أراد الله أن يقيه الجوع والبرد، لوقاه بلا طعام ولا كساء»، المرجع السابق 131.

(31) راجع مقالنا (Stearns, "Contagion in Theology and Law"). ينبني هذا المقال على ما بُسط في الفصلين الثالث والخامس.

(32) (Noordegraaf, "Calvinism and the Plague", 28).

(33) الكالفينية (Calvinism) فرقة منشعبة من البروتستانتية، منسوبة إلى المصلح البروتستانتي جون كالفين (John Calvin) (ت. 1564م)؛ ذلك أنها تتبع الممارسات المسيحية التي دونها. [المترجمة]

(Theodore Beza) (ت. 1605م)[34]. وثمة مسألة تُفرَد أهميتها هنا، وهي المناظرات التي دارت بين اللاهوتيين البروتستانت والأطباء والعلماء من القرن السادس عشر إلى السابع عشر، وفيها دخل الإنكار الجبري للعدوى عند المسلمين مأخذًا يمكن استخدامه لنقد من يعارض الفرار من الطاعون[35]. ولم يكن الإيمان بقدرة الله الكلية وبقضائه وقدره ملازمًا بالضرورة وبأية حال إنكارَ طبيعة الطاعون المعدية، إلا أنه وكأن الصلة بينهما قد اتسع انتشارها بما يكفي لعد إنفاذ جبرية المسلمين نقيضًا لهما بصلح على مر القرن السابع عشر، تمامًا كما تبسطه مؤلفات غوتفريد لايبنز (Gottfried Leibniz) (ت. 1716م)[36]. ولم أذكر هنا إلا الكتاب البروتستانت، إلا أن كتَّاب القرن السادس عشر الكاثوليك في فرنسا قد تكلموا هم أيضًا في مسؤولية المرء برعاية إخوانه المؤمنين، ذلك وإن كان صراعهم مع تضمينات القضاء والقدر أقل اتساعًا[37].

تدل هذه النماذج القليلة إلى تعذر محاولة عزو موقف واحد -أو حتى أكثر المواقف- في موضوع العدوى لتراث ديني، إلا أنها تلمع كذلك إلى فوائد اتخاذ العدوى عينًا تُرى بها دراسات متفرقة في الإسلام والمسيحية في العصر المتقدم.

ثقافتا الدراسة

انبنى هذا الكتاب بنيةً مقارنة، أتناوب فيه الفصول بين كلام المسلمين في العدوى وكلام المسيحيين، ونمط الدراسة المقارن هو ما يبسط بعضًا من أنجع الاستبصارات في السبيل التي باتت البشرية تستوعب بها آثار المرض. وإذ اتبعت هذا النهج، فقد وضعت هذا الكتاب بذلك في مقابلة مقال نافع كتبه مايكل دولز

(34) راجع Grell, "Conflicting Duties", 139-40.

(35) (Noordegraaf, "Calvinism and the Plague", 27-28).

(36) راجع الفصل السادس.

(37) راجع (Klairmont, "Problem of the Plague")؛ تجد مقارنة بين كتابات بروتستانت وكاثوليك القرن السادس عشر عن الطاعون.

(Michael Dols)، ونشر سنة 1974م، وفيه قارن تصرف المسلمين في الموت الأسود مع تصرف المسيحيين. ومقال دولز في الطاعون في الشرق الأوسط تأسيسي، ذهب فيه إلى أن تصرفي الأمّتين الإسلامية والمسيحية اختلفا اختلافًا تامًّا، لا سيما في مسألة العدوى؛ إذ يثبتها المسيحيون وينكرها المسلمون، وسأعود إلى مقال دولز بتفصيل أكبر في الخاتمة. لكن عليَّ أن أنوه هنا إلى أنني لا أخالف دولز فيما خلص إليه فحسب، وإنما كذلك في الطريق الذي أطّر به مقارنته، ومنه اعتقاده في أن موقفي المسلمين والمسيحيين من مسألة العدوى يمكن أن يُختزلا اختزالًا وافيًا إلى مجموعة من الطوابع المتعارضة. كان كلام المسلمين في العدوى على العموم وكلام المسيحيين متمايزين كيفًا إلى الحد الذي أبديا معه وعيًا بالإشكالات المختلفة التي يلزم تناولها وحلها. ولا جرم أن دراسات المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى العليا تشاركت إرثًا طبيًّا واحدًا، إرثًا يسهل العثور فيه على مفهوم العدوى. على أن دلالة العدوى عند المسلمين والمسيحيين تتحدد بالتراثين الثقافي والديني عند كلٍّ، وقد اختلف جوهر الاثنين. وإذ أتيتُ القارئ بتمحيص دقيق في السبيل التي تكلم بها علماء المسلمين والمسيحيين في مفهوم العدوى؛ فقد احتججت بذلك لأهمية اتخاذ نهج فاصل مفصَّل في التاريخ الفكري المقارن. ولا أختزل الفهمين المسلم والمسيحي للعدوى إلى موقف واضح بين نهجين يمايزهما وسْمان دينيان أو حضاريان، وإنما أحاول أن أرسم حدود المعطيات التي وجهت الفريقين -المتباينين فكريًا- نحو تأويلين متمايزين في لونهما عن العدوى. ولأن مسألة العدوى باتت تبسط إشكالًا فقهيًا وكلاميًا في الفكر الإسلامي، ولأن الأخذ والرد اللذين تبعاها أسفرا عن مؤلفاتها التي تميزها؛ فقد خُصصت هنا مساحة أكبر للمفكرين المسلمين[38]. وقد استتبع تتبعُ مفهوم العدوى في كتابات العلماء الإيبيريين المسيحيين -من ناحية- لحظَ السبل التي بها استعملوه استعمالًا مجازيًّا، وهي طريقة نادرًا ما لجأ إليها الكتاب المسلمين الذين أدرسهم هنا،

---

(38) ثمة سبب آخر تجده في تدريبي الأكاديمي في مجال دراسات الشرق الأدنى.

واستتبع -من ناحية أخرى- انتباهًا تامًا إلى السبل التي عرَّفوا بها المفهوم تعريفًا طبيًا.

وهذا الكتاب دراسة ضافية -كما آمُل-، لا دراسة سردية، وأكبر ما يأتي به هو تأكيد إبداعَ دراسات المسلمين والمسيحيين وثراءها في العصر المتقدم. وقد تعمدت اختيار ثنائية العصر المتقدم-المتأخر في ذكر الدراسات المسيحية والإسلامية دون استخدام القرون الوسطى؛ لأنه تكاد لا توجد صلة للمصطلح الأخير بالعالم الإسلامي، ولأن تأمل مسألة العدوى في الدراسات الأوروبية والإسلامية قد تغير كيفًا في القرن التاسع عشر، وذلك مع الثورة المختبرية، ومع توسع الاستعمار الأوروبي في الشرق الأوسط. زد على ذلك أنه نادرًا ما يغيب عن طلاب تاريخ العالم الإسلامي والعالم المسيحي قدرةُ العلماء الفرادى على تفسير المصادر التي يُحتَج بها من جديد بحيث تبين سياقاتهم وحاجاتهم، إلا أنه ما زال علماء كثُر يرون "القرون الوسطى" والأصولية المسيحية أو الإسلامية لعنةً على التمحيص العقلاني، والتفكُّر المنطقي في أهمية الدليل التجريبي، والالتحام القوي مع القديم الراسخ. تعارض الفصول الآتية هذا التصوير، وتوضح المدى الذي استغرق معه علماء المسلمين والمسحيين في العصر المتقدم في محاولاتهم المتأملة العقلانية وهم يفيدون من مرجعية النص ومن الدليل التجريبي؛ وذلك من أجل إحسان التعريف بدلالة العدوى. وإن كنت أؤكد مرونة الخطابات الفردية، فأنا أرى كذلك أن ما جاء به العلماء الذين يأتي الكلام عنهم في هذا الكتاب يبدي ميثاقًا أخلاقيًا عندهم، ميثاقًا في لُبِّه رغبة في حفظ سلامة البدن والروح لأمنيهما. وقد أطّر ما يأتي من كلام تصوراتُهم المتغيرة عن هذه السلامة، وكذا العواملُ التي أثرت في تمحيصهم في طبع العدوى.

الفصل الأول

العدوى في شروح الأحاديث[1]

«كان تصرف المسلمين مع الطاعون مستسلمًا، أو بات كذلك. لقد عُرف المرض الوبائي في شبه الجزيرة العربية في زمن النبي، ومن بين الأخبار التي استرشد بها أهل العلم من المسلمين في حياتهم أوامر شتى من فم النبي عن سبل التصرف مع وقوع الأوبئة... وكان أثر هذه الأخبار هو إحباط الجهود المنظومة للتصدي للطاعون».

ويليام ماكنيل، الطواعين والأمم (Plagues and Peoples)

بعد أن اجتاح الموت الأسود إقليم البحر المتوسط وأوروبا في منتصف القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي؛ وضع وزير غرناطة ابن الخطيب (ت. 776هـ/ 1374م) رسالة طبية عن الوباء بعنوان **مقنعة السائل عن المرض الهائل**، يقر فيها من أولها إلى آخرها بأن ثمة بضعة أحاديث مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم تنفي العدوى، إلا أنه ينبغي تأويلها مع وجود الدليل التجريبي البين على عكس ذلك، فيقول: «ومنَ الأصول التي لا تُجْهل أن الدليلَ

(1) الاقتباسات: (McNeill, *Plagues and Peoples*, 188-89). اشتد استناد ماكنيل في كلامه عن تصرف المسلمين مع الطاعون إلى أطروحة مايكل دولز (Michael Dols: "The Black Death in the Middle East" [Ph.D. diss., Princeton University, 1971])، وإلى مقال جاكلين سوبليت (Jacqueline Sublet "La peste") عن ابن حجر العسقلاني. (McNeill, *Plagues and Peoples*, 336).

السمعيّ إذا عارضه الحس والمشاهدة لزم تأويله، والحقُّ في هذا تأويله بما ذهب إليه طائفةٌ ممن أثبت القول بالعَدوى»[2]. وقد رأت الدراسات المتأخرة أن موقف ابن الخطيب من العدوى شاذ، يتعارض مع المؤلفات التي تراكمت على مر القرون السابقة لزمنه، ومع آراء من تبعه من كبار العلماء، مثل ابن حجر العسقلاني (ت. 852هـ/ 1448م)[3]. ومنها ما صوَّره واحدًا من قلة من عقلانيي مسلمي القرن السابع-الثامن الهجري/ الرابع عشر-الخامس عشر الميلادي، الذين احتجوا لآراء أنكرتها القاعدة الدينية يومئذ[4]. ويستشهد ابن الخطيب في مآخذه على منكري العدوى بخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم يؤيد رأيه. ولا يذكر في المقابل الأحاديث التي تنكر العدوى إلا بالتعريض، فيرى أنه لا بد من تأويلها بما يثبت وجودها. وقبل إعادة النظر في وضع ابن الخطيب في الأخذ والرد في طبع العدوى -وهو ما سيأتي في فصل لاحق-؛ يجدر النظر بتعمق أكبر في مجموعة الأحاديث التي ذكرها.

الاحتجاج لصحة الحديث

جاء الكلام في الأحاديث النبوية المتصلة بالعدوى في مجموعة من شروح الأحاديث، وجُمع بين ظاهر تعارضها. وينبغي أن يُرى هذا الجمع بعضًا من همةٍ

---

(2) الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية للخطّابي 2: 188. قارن بين النص وترجمة مولر (Müller) له في ("Ibnulkhatibs Bericht über die Pest", 2:6- 8, 18- 21). وأنا أدرس ابن الخطيب ورسالته في الطاعون بتوسع أكبر في الفصل الثالث. وكل الترجمات في الكتاب لي، ما لم أذكر خلاف ذلك.

(3) راجع (Dols, *Black Death*, 93-94)، و(Ullmann, *Die Medizin im Islam*, 246-47). ويتناول أولمان ابنَ الخطيب بالشرح بطريق مختلف قليلًا في (*Islamic Medicine*, 95-96). فيه يذكر أنه لم يكن اعتقاد ابن الخطيب في العدوى استثناء إلا بسبب قوة يقين إقراره به، وأن إسهامه الحقيقي يكمن في تمييز الطاعون عن الأمراض الوبائية الأخرى.

(4) راجع مثلًا تاريخ الأوبئة للبزاز 393، ويكتب فيه عن غياب الاعتقاد في أن الجن سبب الطاعون في كتابات ابن هيدور الذي عاصر ابن الخطيب في شمال إفريقيا. راجع (Congourdeau and Melhaoui, "La perception de la peste", 110)؛ تجد تحليلًا آخر لابن الخطيب بصفه ناطقًا متفردًا بالعقل. وأنا شاكر لبيتر براون (Peter Brown) هذا المرجع الأخير.

أعظم همٍّ بها علماء المسلمين من أجل الاحتجاج لصحة السنة النبوية، وقد أُحسن توثيقها مع حلول القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. قد يُظَن أنه كان يمكن التصرف فيما يظهر من تعارض السنة بمجرد إنكار صحة الأحاديث المشكِلة كلها، إلا أن ردًا عامًّا مثله للأحاديث التي في ظاهرها تعارض يعني إلغاء مرجعية السنة النبوية برمتها عند العلماء الذين يؤمنون بأن السنة هي الدليل الأوثق للأخلاق والمعاملات بعد القرآن الكريم، كما أنه قد يفسح مجالاً شاسعًا للمسلمين الذين يقدمون العقل أو التجربة على ما نُقل من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله. كان لا بد في المقابل من تفنيد مزعم من يرى تعارضًا في السنة من جهة، ومن توضيح سبيل إحسان فهم هذه السنة من أخرى.

وشهد القرنان الثالث- الرابع الهجري/التاسع- العاشر الميلادي الخطوة الأولى في هذا الاتجاه، وهي تصنيف الكتب الصحاح الستة[5]. فصَل هذا الطريقُ آلافَ الأحاديث التي ظُن عدم صحتها عن التي ظُن صحتها. ثم خرجت شروح في القرون التابعة، فحاول العلماء الذين كانوا يدافعون عن منزلة السنة في الشرع أن يجمعوا فيها بين جل ما بقي من ظاهر التعارض، إن لم يكن كله. وكان السبق لهمتهم في الكتابات المتقدمة لعلماء مثل ابن قتيبة (ت. 276هـ/ 889م)، وقد اشتد دفعه عن حُجّية السنة النبوية[6].

---

(5) راجع (Brown, *Canonization of al-Bukhārī and Muslim*)؛ تجد كلامًا في مسار هذا التصحيح. اهـ

وفي إطلاق الصحة على الكتب الستة شيء من التجوّز. يقول العراقي في الألفية: «ومن عليها أطلق الصحيحا، فقد أتى تساهلًا صريحا». [المترجمة]

(6) أرى أن جمع الأحاديث وكتابة الشروح عليها مسألة خلافية إلى حد بعيد. وأعني بالخلافية هنا أن جمع الأحاديث والشرح عليها، وكذا أفنون شرح ظاهر التعارضات في السنة النبوية؛ كلٌ قد وُجِّه في الأساس ضد من هاجموا صحة السنة. بذلك أعتقد أن تصنيف فارديت توكاتلي (Vardit Tokatly) لكتاب الخطابي أعلام الحديث بأنه رسالة خلافية -ومن ثم فليس هو بالشرح في مقامه الأول- ذلك قد يكون تصنيفًا خاطئًا. وملاحظات توكاتلي الأخرى على الاختلاف بين اتجاه الخطابي واتجاه الشارحين التابعين له ملاحظات قيمة، لا سيما في وصفه لاختلاف طبائع معارضي علماء الحديث عنده. راجع (Tokatly, "*A'lām al-Ḥadīth* of al-Khaṭṭābī").

يقدم هذا الفصل مثالَين اثنين، الطِّيَرة والعدوى، ويجمع فيهما بين ظاهر التعارض في السنة النبوية. وقد آثرت النظر في مسألة الطِّيَرة مع مسألة العدوى كي أبين أن الطريقة التحليلية التي طبقها شرَّاح السنة النبوية على مسألة العدوى تمثل نهجًا تفسيريًا أوسع منها. أبين في المسألتين السبل التي بها خرج أهل الحديث -أنصار السنة- من إشكال ظاهر التعارض، وذلك بأن احتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد توقع نزوعَ مسلمين كثُر إلى الوقوع في الشك والخوف عند تعرضهم للطِّيَرة أو لمرض معد[7]. فتجلت هذه الأحاديث وهي أبعد ما تكون من التعارض، وإنما كانت دليلًا -ضمنيًا على الأقل- على فهم النبي صلى الله عليه وسلم لضعف النفس البشرية. ولكي يدرك أهل الحديث هذا المقصد؛ أوَّلوا بعضًا من أقواله صلى الله عليه وسلم تأويلات مجازية، وخصوا بعضًا آخر[8]. وكان في النهاية التسليمُ المشروط بظاهرة العدوى في حالَي الجذام والجرَب، وإنكارُها في حال الطاعون. وأنا أذهب في النهاية إلى فساد ما سبق من كلامٍ فرَّق بين التصور العلمي للعدوى والتصور التدبيري للأمة، وإلى اتفاق تصرف ولاة أمر المسلمين مع الأمراض المعدية في العصر المتقدم على الحقيقة مع كتابات أهل الحديث، ذلك إن لم تكن قد انبنت عليها.

وأبحث فيما يأتي من كلام الأحاديثَ النبوية المروية عن مسألة العدوى في الكتب الصحاح الستة، وما سبقها من موطأ الإمام مالك (ت. 179هـ/ 796م)، ومصنف عبد الرزاق الصنعاني (ت. 211هـ/ 827م)، ومسند الإمام أحمد (ت. 241هـ/ 855م). طلع لبعض من هذه الكتب أكثر من شرح في القرون التي تبعت تصنيفها، وكان يسعى كل شارح إلى إجمال ما سبق من آراء والتوفيق بينها. وكان للشرَّاح يد في جريان الحوار في مسألة العدوى؛ إذ لم تتخذ هذه الشروح

(7) قد اقترضت مصطلح أهل الحديث (*hadith folk*) من (Melchert, "Piety of the Hadith Folk")، وأخذه هو بدوره من (Marshall Hodgson, *Venture of Islam*).

(8) استند من لم يردّ الاعتقاد الأشعري من أهل الحديث إلى طرائقه التي أحسن ظهورها في المناظرات التي خالفت من رمتهم الأشاعرة بالتشبيه. راجع مثلًا مشكل الحديث وبيانه لابن فورَك 30، والصفحة 31 من ترجمته الألمانية.

سبيلًا ذات بعد واحد -من إنكار العدوى إلى إثباتها مثلًا-، وإنما اتخذت سبيلًا منعرجة تجيء وتذهب، فيعتمد أصحابها بعضًا من الحجج القديمة، لكنهم لا يضعون الأخرى دائمًا في الحسبان نفسه. وغالبًا ما يذوي السؤالُ الحقيقي عن وجود العدوى أو عدمها وسط تركيز المناظرة أكثر على كيف يحدث انتقال المرض بالضبط، وبإرادة من. وجانب كبير من ذلك لأن موضوع العدوى قد اجتذبه اثنان من مواطن الجدل الكلامي المحورية في الإسلام الأول: مسألة وحدانية الله تعالى، ومسألة القدَر والإرادة. ويأتي الكلام في دور العدوى في الحجج الكلامية حول طبع السبب في فصل لاحق، ولكن ينبغي في المبتدأ تأكيد العدوى محلَّ خلاف بين المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث[9].

لم يكن الكلام في العدوى دون وجود جذور لها، إذ كانت أحد معتقدات الجاهلية التي اعتُقد أن النبي صلى الله عليه وسلم أنكرها، كانت ذلك على الأقل في الزمن الذي جمعت فيه الأحاديث. وعلى رأس هذه المعتقدات الاعتقاد في الطِّيَرة الذي يُرى في طيران الطير وفي صور أخرى من صور الزجر[10]، وهو اعتقاد على الأقل له قدر العناية نفسه الذي للعدوى. وللتمحيص في السبل التي تناول بها العلماء فكرةَ الطِّيَرة شيء من الأهمية في حسن فهم المخارج التأويلية التي أتوا بها في كلامهم في العدوى[11].

---

(9) راجع (van Ess, Der Fehlschritt des Gelehrten, 296-304). وراجع كذلك (van Ess, "Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām"; Strohmaier, "Die Ansteckung").

(10) استخدمت لفظة "الزجر" مقابلًا للكلمة (Augury) التي استخدمها المؤلف. والزجر من المنع، ويراد به ضربًا من العيافة، التي هي ضرب من التكهن. يقول ابن خلدون في مقدمته (1/ 191): «وأمّا الزّجر، وهو ما يَحدث من بَعْض النّاس من التكلُّم بالغَيْب عند سُنُوح طائرٍ أو حَيوان، والفِكْر فيه بعد مَغيبه. وهي قُوّةٌ في النّفس تَبْعث على الحَدْس والفِكْر فيما زُجر فيه من مَرْئيّ أو مَسْموع. وتكون قوّته المتخيِّلَة كما قدّمنا قويّةً، فيبعثُها في البَحْث مُسْتعينًا بما رآه أو سَمِعه، فيُؤدّيه ذلك إلى إدراكٍ مَا؛ كما تفعلُه القُوّة المتخيِّلَة في النّوْم وعند رُكود الحَواسّ، تتوسَّطُ بيْن المحسوس المرْئيّ في يَقَظته وتَجْمعُه مع ما عَقَلَتْه فيكونُ عنها الرُّؤيا». [المترجمة]

(11) الاستكشاف الأكمل للآراء الإسلامية القديمة عن الوضع الشرعي للزجر لا بد أن يشمل كذلك السحر والكهانة، وكلاهما هنا يُذكر ذكرًا عابرًا.

وقبل أن أشرع في الكلام في الأحاديث المعنية، ينبغي أن أنوه إلى أن نهجي فيما يأتي هنا يختلف عن نهج بعض من الدراسات الحديثة. فأنا لا أحاول تأطير التطور التدريجي لمسار الأحاديث بطريق تحليل إسنادها ومقارنة الروايات الأخرى التي جاءت فيما شابه أبوابها، وإنما آثرت أن أقدم نظرة عامة مركبة عن الأحاديث في الصورة التي كان يمكن أن يدركها الشراح المتأخرون أنفسهم. بذلك لا أحاول أن أحل نسيج المعتقدات المعقد لدى الأمة الإسلامية الأولى، وإنما أن أرسي الطريق الذي قارب به العلماء المتأخرون تراثها الذي كان يومًا ما راسخًا إلى حدٍّ[12].

الطِّيَرة والزجر: الأحاديث النبوية

أحيانًا ما يُقصد من لفظ الطِّيَرة في السنة الزجر على العموم، إلا أنه غالبًا ما يحمل معنى "الفأل السيئ". وكأن اللفظ كان يدل في الأصل إلى رؤية الفأل في طيران الطير. والمعنى العام لصيغة تفعُّل من الفعل تطيَّر هو الإتيان بأي صورة من صور الزجر[13]، إلا أن استخدام الطِّيَرة في الأحاديث المعنية يوضح أنها كانت منحصرة على الفأل السيئ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قابلها بالفأل الصالح[14].

---

(12) وكتاب فان إس الأخير (*Der Fehltritt des Gelehrten*) هو مثال على لب المنهج المخالف.

(13) راجع باب (ṭ-y-r) في معجم (*Arabic-English Lexicon*) لإدوارد لين (Edward Lane)، إذ يقول فيه: «وهي عند العرب الذين كانوا يتشاءمون من نعيق الغراب، ومن طيران الطير إلى الشمال... والطِّيَرة مصدر -أو بالأحرى اسم مصدر- من تطيَّرَ، وهو يدل على التنذُّر بالشر... كان العرب يقولون للرجل أو للشيء الذي يتشاءمون منه "طائر الله لا طائرُكَ" [مأخوذ من تاج العروس]. وذلك يعني "ما يفعل الله ويقضي به، لا ما تفعله أنت فيُخشى"».

(14) أحيانًا ما تأتي كلمة طِيَرة بهذا المعنى مرادفة لكلمة شؤم، إلا أن الفأل لا يأتي مرادفًا لليُمن إلا في القليل النادر. راجع جامع الأصول لابن الأثير 8: 397، إذ يستشهد فيها بحديث من الترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لَا شُؤْمَ، وَقَدْ يَكُونُ الْيُمْنُ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي الْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ وَالدَّارِ». وهو الحديث الوحيد الذي وجدته ينص على أنه قد يوجد =

نفى النبي صلى الله عليه وسلم العدوى والطِّيَرة نفيًا صريحًا فقال: «لا عدوى، ولا طِيَرة، ولا هامَة، ولا صفَر، ولا نَوء، ولا غول»[15]. على أن الصيغ التي كثر ذكرها عن هذه في الكتب الصحاح صيغ تثبت الفأل مع إنكارها الطيرة[16]. ولئلا يُظَن أن هذا يفتح الباب لجواز الزجر، ذهب الشراح إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد خصص الفأل بالكلمة الصالحة[17]. واقترنت هذه الأحاديث -في مصنفات الأحاديث وربما في عقول من جمعوها وقرؤوها- بإنكار صور أخرى من صور الزجر كذلك؛ إذ نهى النبي عن إتيان الكهّان[18]،

---

* الفأل الصالح -لا السيئ- في الدار والخيل والمرأة، والحديث مذكور في الباب الثامن والخمسين من كتاب الأدب من سنن الترمذي. وراجع صحيح البخاري 5: 2171؛ تجد مثالًا على الترادف بين الطِّيَرة والشؤم.

(15) قد سطت هنا رواية مركبة من الظواهر كلها التي أنكرت، إذ يحتوي كل حديث من أحاديث الباب على شطر متباين منها، ولم أجد حديثًا يذكرها كلها مجتمعة. راجع مسند الإمام أحمد 3: 357، 431، وصحيح البخاري 5: 2177، وصحيح مسلم 4: 1744، وسنن ابن ماجه 2: 1170-1171. راجع كلامنا أدناه عن أحاديث العدوى؛ تجد تعريفًا لكل ظاهرة منها، عدا الطيرة.

(16) راجع مسند الإمام أحمد 3: 90، وسنن ابن ماجه 2: 1170.

(17) في الأمثلة الآتية صيغة يدل غالبًا ما تجدها مع الصيغة المذكورة في النص: «لا طِيَرة، ويعجبني الفأل». راجع صحيح البخاري 5: 2171 و2178، وصحيح مسلم 4: 1745-1746، وسنن أبي داود 3: 16، ومسند الإمام أحمد 3: 373 و4: 237 و262 و308 و346 و355 و500، ومصنف عبد الرزاق الصنعاني 10: 22. كذلك الرواية الآتية مهمة لأننا لا نجدها -بحد علمي- إلا في هذا الحديث: «عن سهيل عن رجل عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع كلمة فأعجبته، فقال: "أخذنا فألَك من فيك"»، سنن الترمذي 4: 161.

(18) مصنف الصنعاني، باب الطيرة 10: 21، إذ يسأل بعض الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم عن إتيان الكهان، فنهاهم النبي عن ذلك. وقارن رواية الصنعاني برواية مسلم في صحيحه 4: 1748، ورواية أبي داود في السنن 3: 16؛ وفيهما يُستبدل "يأصحاب النبي" الصحابيُّ معاوية بن الحكم السُّلَمي. وفي صحيح مسلم 4: 1748 أنه إن أتى امرؤ عرّافًا لم تُقبل له صلاةٌ أربعين ليلة. اهـ

ونص حديث الصنعاني: «أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن معاوية بن الحكم أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا: يا رسول الله، منا رجال يتطيَّرون. قال: ذاك شيءٌ تجدونه في أنفسكم فلا يصدَّنَّكم". قالوا: ومنَّا رجالٌ يأتون الكُهّانَ، قال: "فلا تأتوا كاهنًا"».

ووصف القصد إلى معرفة المستقبل بالعِيافة أو الطَّرق بأنه صورة من صور الشرك[19]. وأحد الأمور اللافتة للنظر -وإن كان ليس لها تعلق مباشر بهذه الدراسة- هي أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر إمكان معرفة الكهَّان من أمور الغيب باتصالهم بالجن، إلا أنه أكد أن الجن يفسد ما يسمعونه من أهل السماء[20]. وثمة حديث آخر صريح بأن الاعتقاد في الطِّيَرة شرك، وهو ما يدرأ التهاون في الاعتقاد في الزجر[21].

أُبطلت الطِّيَرة إجمالًا، إلا أنها ثبتت في بضعة أمور هي في أكثر المواضع الدار والفرس والمرأة[22]، وغالبًا ما يأتي إثباتها في هذه الأمور في الخبر نفسه

= ونص حديث مسلم: «مَن أتى عرَّافًا فسَألهُ عن شيءٍ لم تُقبل له صلاةٌ أربَعينَ ليلةً». [المترجمة]

(19) راجع مصنف الصنعاني، باب الطيرة 10: 22، وسنن أبي داود 3: 15، وكان ثمة لبس فيما يعنيه الطرق بالضبط، يقول أبو داود: «قال عوف: "العيافة هي زجْر الطير، والطرق هو الخط يُخَط بالأرض"»، 3: 15، راجع كذلك باب (t-r-q) في (Lane, *Arabic-English Lexicon*)؛ إذ يقابلها بفتح البخت (pessomancy)، أي استعمال الحصى بغرض الزجر.

(20) راجع صحيح البخاري 5: 2172-2173، وصحيح مسلم 4: 1750. اهـ

يلمح هنا إلى حديث يحيى بن عروة، ففي صحيح مسلم: «أنه سمع عروة يقول: قالت عائشة: سأل أناس رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكهّان؟ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم "ليسوا بشيء" قالوا: يا رسول الله؟ فإنهم يحدِّثون أحيانًا الشيءَ يكون حقًا. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "تلك الكلمة من الجن، يخطفها الجني فيقُرُّها في أذن وليِّه قرَّ الدجاجة. فيخلطون فيها أكثر من مائة كذْبة"». وفي صحيح البخاري: «عن يحيى بن عروة بن الزبير عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: سأل ناس رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكهان فقال: ليس بشيء فقالوا: يا رسول الله، إنهم يحدثوننا أحيانًا بشيء فيكون حقًا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تلك الكلمة من الحق يخطفها الجنيّ فيَقرُّها في أذن وليِّه، فيخلطون معها مئة كذبة». [المترجمة]

(21) راجع مصنف الصنعاني 10: 23، وسنن ابن ماجه 2: 1170-1171، وسنن أبي داود 3: 16، وسنن الترمذي 4: 161.

(22) راجع مسند الإمام أحمد 1: 380 و2: 53، وصحيح البخاري 5: 2171، 2177، وصحيح مسلم 4: 1746-1747، وسنن أبي داود 3: 18. راجع كذلك جامع الأصول لابن الأثير 8: 397. كذلك ثمة أحاديث قليلة تذكر أن نبيًا من الأنبياء كان يتنبأ بالشيء قبل وقوعه بخط =

= الخط. راجع صحيح مسلم 4: 1748-1749، ومصنف الصنعاني 10: 22. اهـ

الذي يُنكَر فيه وجودُها إجمالًا. كذلك يُحكى فيها عن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم من أسماء الناس والبلدان ما يبشر بخير أو بشر[23]. وهنا فيه إمكان الاعتقاد أن لإنسان أو لأرض اسمًا مشؤومًا، وذلك في مقابل الفأل الذي يمكن أن يوجد في الكلمة الصالحة[24]. ورَد على إثباتِ الفأل الصالح في الدار والفرس والمرأة إثباتَ العَين[25]. وفي الأحاديث ذاتها قاعدة إنكار العين بعامة ثم إثباته مستثنيات لها. وقد رُويت واقعةٌ جاء فيها قومٌ النبيَّ صلى الله عليه

يلمع في المسألة الأولى إلى حديث البخاري: «عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا عدوى ولا طِيَرة، إنما الشؤمُ في ثلاث: في الفَرَس والمرأة والدار"».

ويلمع في الثانية إلى حديث معاوية بن الحكم السُّلَمي أنه قال: «قلتُ: يا رسول الله! أمورًا كنّا نصنعُها في الجاهليّة. كنّا نأتي الكهّان. قال "فلا تأتوا الكهّانَ" قال قلتُ: كنّا نتطيَّرُ. قال "ذاك شيءٌ يجده أحدُكم في نفسِهِ فلا يصُدَّنّكم"». وزِيد في حديث يَحيى بن أبي كثير: «قال. قلتُ: ومنّا رجالٌ يخُطُّون قال "كان نبيٌّ من الأنبياء يخُطّ. فمَن وافَقَ خطّهُ فذاك"».
صحيح مسلم [المترجمة]

(23) سنن أبي داود 3: 18. اهـ.

جاء في كتاب الطب من سنن أبي داود: «حدّثنا مسلم بنُ إبراهيمَ، حدّثنا هِشامٌ، عن قتادةَ، عن عبدِ الله بنِ بُرَيدةَ عن أبيه: أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم كان لا يتطيَّرُ من شيءٍ، وكان إذا بعثَ عاملًا سأل عن اسمِه: فإذا أعجبَه اسمُه فَرِحَ به ورُئيَ بِشْرُ ذلك في وجهِه، وإن كَرِهَ اسمَه رُئيَ كراهيةُ ذلك في وجهِه، وإذا دَخَل قريةً سأل عن اسمِها: فإن أعجبه اسمُها فَرِحَ بها ورُئيَ بِشْرُ ذلك في وجهه، وإن كرِهَ اسمَها رُئيَ كراهيةُ ذلك في وجهه». [المترجمة]

(24) لمعرفة أهمية الأسماء في الفأل الصالح في الإسلام الأول؛ راجع الصفحات 11-14 على الخصوص من (Kister, "Call Yourself by Graceful Names").

(25) مسند الإمام أحمد 2: 688. ويجدر التنويه إلى أن الحديث يستنكر الحسد حتى مع إثباته العَين. وثمة إنكار مشابه للحسد في مصنف الصنعاني 10: 22، إذ يُفنَّد مع سوء الظن. وقد شاع إثبات العَين في مصنفات الأحاديث -راجع مثلًا كتاب الطب في صحيح البخاري-. وراجع الفصل الرابع من هذا الكتاب؛ تجد التصورات السببية المتأخرة عن العين. اهـ.

ونص حديث الصنعاني: «عن معمر عن إسماعيل بن أمية قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم" "ثلاث لا يعجزهن ابن آدم: الطيرة، وسوء الظن، والحسد". قال: "فينجيك من الطيرة ألّا تعمل بها، وينجيك من سوء الظن ألّا تتكلّم به، وينجيك من الحسد ألا تبغي أخاك سوءًا"». [المترجمة]

وسلم -أو الإمام مالك- يشكون قلّة أموالهم منذ انتقالهم إلى الدار التي يعيشون فيها، ويتباين الجوابان في توكيدهما، إلا أنهما لم يتركا لمن سأل مجالًا للشك في أن عليه ترك الدار[26]. ويمكن أن يكون هذا الجواب بداية لتوضيح متأخر للاستثناء في الدار والفرس والمرأة بطريق بسط أسباب عملية لحد الشؤم في ثلاثتهم، كأن تكون المرأة لا تلد مثلًا. زد على ذلك أنها أمور قد تفسد على المرء إيمانه إذ تلقي في قلبه الشك في وحدانية الله تعالى. كذلك اتخذ بعض الشراح المتأخرين اتجاهًا حُجِّيًا -موجودًا في بعض من الأحاديث نفسها- وهو أن القوة التي تهبها عاطفة الناس وتفسيتهم للطيرة أشد أهمية وخطورة من قوة الطيرة نفسها[27]. وهذا تمامًا مثل اجتماع الطِّيَرة مع سوء الظن أو الحسد[28]. وقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم خطر الاعتقاد في الطِّيَرة بقوله إنه على المرء ألا يصدقها بأن يتوكل على الله تعالى[29]. كذلك كانت الإفاضة في معتقدات

---

(26) سنن أبي داود 3: 18-19. اهـ

ونصه: «عن إسحاقَ بنِ عبدِ الله بنِ أبي طلحةَ عن أنسِ بن مالكٍ، قال: قال رجلٌ يا رسولَ اللهِ، إنّا كنّا في دارٍ: كثيرٌ فيها عَدَدُنا، وكثيرٌ فيها أموالُنا، فتحوّلنا إلى دارٍ أخرى، فقلَّ فيها عددُنا، وقلَّت فيها أموالُنا، فقال رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: "ذَرُها ذَميمَةً"». وفي السنن أيضًا: «سُئِلَ مالكٌ عن الشؤم في الفرس والدار، قال: "كم مِنْ دارٍ سَكَنَها ناسٌ فهلَكوا، ثم سَكَنها آخرون فهلَكوا"». [المترجمة]

(27) مصنف الصنعاني 10: 21. هنا يقول النبي صلى الله عليه وسلم عن التطير من طيران الطير: «ذاك شيٌ تجدونه في أنفسكم فلا يصدنّكم». وفي صحيح مسلم حديث مشابه 4: 1748-1749. اهـ

ونص حديث مسلم: «عن مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ السُّلَمِيِّ. قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّهِ! أُمُورًا كُنَّا نَصْنَعُهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ. كُنَّا نَأْتِي الْكُهّانَ. قَالَ "فَلاَ تَأْتُوا الْكُهّانَ" قَالَ قُلْتُ: كُنَّا نَتَطَيَّرُ. قَالَ "ذَاكَ شَيْءٌ يَجِدُهُ أَحَدُكُمْ فِي نَفْسِهِ، فَلاَ يَصُدَّنَّكُم"». [المترجمة]

(28) مصنف الصنعاني 10: 22.

(29) المرجع السابق 10: 21. ويؤخذ هنا برأي ابن عباس أنه لو بقي المرء بعد رؤية الطِّيَرة، فهو متوكل على الله تعالى، وإن رجع فلا. وفي هذا تشابه عام بأحاديث الفرار من الطاعون. قارن هنا بحديث ابن ماجه في السنن 2: 1170-1171، وسنن أبي داود 3: 16، وسنن الترمذي 4: 161، وفيه يقول عبد اللهِ بن مسعود: «قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم "الطِّيَرَةُ شِرْكٌ، وَمَا مِنَّا إِلّا. وَلَكِنَّ اللهَ يُذْهِبُهُ بِالتَّوَكُّلِ"».

المسلمين ومذاهبهم مهمة عند شرَّاح الأحاديث التي تتعلق بالعدوى، ويمكن عدُّ التحول هذا من تأكيد ما يفعله الناس إلى ما يعتقده الناس جزءًا من رغبة دائمة عند العلماء في تناول المواقف الباطنة، لا الأفعال الظاهرة فحسب.

الطِّيرة والزجر: الشرَّاح

تشكل مصنفات الأحاديث الصحاح -وعلى رأسها صحيحا البخاري ومسلم- مصدرَ التشريع والأخلاق عند جُلِّ الأمة الإسلامية بعد القرآن الكريم. ومثلما أسفرت الرغبة في فهم القرآن الكريم عن كتب التفاسير؛ تمامًا وُضع كثيرٌ من الشروح لمصنفات الأحاديث، حاول الشرَّاح فيها أن يبينوا للمسلمين دلالة كل حديث، وتعلقه بأحاديث أخرى، وبالقرآن الكريم نفسه. وإذ ظل عدد الأحاديث المقبولة -بعد ما وضع مصنفو الكتب الصحاح المصنفات الأولى- مجاوزًا قدرة العامِّي على الإحاطة بها؛ لزم وجود مرجع موثوق لها[30]. وإن كان لبعض الشروح وزن أكثر من غيره؛ فلم يُغلق باب الشرح قط، بل ما زال مفتوحًا حتى اليوم[31].

وغالب الظن أن هذه الشروح قد وضعت لجماعة العلماء، لا العوام[32]. وغالبًا ما كتبت بتعريض مستغلِق قد يكون مبهمًا على من ليس له باع من العلوم الشرعية. كان العاميُّ يؤثر أخذ أسئلته في الحديث إلى المفتي أو الإمام على الرجوع إلى الشروح؛ إذ غالبًا ما تميل الفتوى في مسألة معينة إلى الدقة

(30) أحد التقديرات الأخيرة لعدد الأحاديث في الكتب الستة، والموطأ، ومصنف عبد الرزاق الصنعاني، ومسند الإمام أحمد هو 62،169، وهو عدد يجاوز قدرةَ العامِّي على حفظه أو حتى معرفته. راجع صفحة 23 من كتاب بوهندي أكثرَ أبو هريرة.

(31) يمكن أن ترى هذا في وجود كثير من المواقع الإلكترونية التي تتيح لمن استطاع من العوام أن يسأل عن حديث معين أو يرجع إلى ما سبق جوابه؛ انظر مثلًا المواقع: (www.muslimfr.com)، (www.maison-islam.com)، و(www.islamonline.net). ومن بين الشروح التي حظيت بإكبار مخصوص شرح النووي على مسلم، وشرح ابن حجر العسقلاني على البخاري، وشرح الزرقاني على موطأ مالك.

(32) يمكن استثناء الشروح التي كتبت على مصنفات الأحاديث المختصرة، مثل الأربعين النووية.

والقطعية. أما شروح الأحاديث؛ فغالبًا ما تبسط بضعة تفسيرات للحديث الواحد دون أن ترجح واحدًا على الآخر بالضرورة، تمامًا مثل تفاسير القرآن الكريم. ويمكن أن يعرض كثير من الشبهات وأخطاء الفهم وكذا الاختلافات في تفسير الأحاديث حتى بين العلماء، لذلك كان لا بد من اتباع طرائق ووسائل توفق بينها وتبسط تفسيرات مقنعة.

وُضِعَت الشروح لجماعة العلماء، وبذلك فهي تُبدي محل اشتغالهم مع شيء من النزوع إلى المحافظة. وكان للآراء القديمة وزن وقيمة، فبنى كل شارح كثيرًا مما بنى على من سبقه، وعلى الإطار الذي اشتغلوا فيه، فمثَّل نظرةَ أهل الحديث. فليست شروح الحديث موضعًا يأمُل الواحد أن يجد فيه آراء الفلاسفة أو المعتزلة أو الأطباء أو العلماء الطبيعيين تُتناوَل بالتأييد على التساوق. نعم؛ يمكن أن يؤتى بهذه الآراء -وقد وقع أحيانًا-، فتُفنَّد أو توفَّق مع الحديث، إلا أنها نادرًا ما تبسط أساسًا للفهم يمكن به أن يجمع بين الأحاديث، وهي السبيل التي اتبعتها رسالة ابن الخطيب في الطاعون. زد على ذلك أنه ينبغي ألا يُظَن أن تقدم الشروح نفسها في مسار واحد؛ فكل عالم يلخص ما سبقه، ثم يضيف إليه. وغالبًا ما كان يستتبع شرح الحديث اختيار واحد من الآراء السابقة وترجيحه[33]. وقد يتفهم المرء الشراح الذين قنعوا بتلخيص الآراء المتقدمة لأنها تحوِط آلافًا من الأحاديث.

كان على الشرَّاح مع تناولهم مضمون الأحاديث أن يتناولوا كثيرًا من المسائل الشائكة التي أثارتها قضية عدالة محدِّثيهم، وهو موضوع تطور إلى علم كامل قبل الموت الأسود هو علم الرجال. كان شيوخ هذا العلم -مثل ابن حجر- قادرين على استجداء قدر عظيم من علمهم بالسيرة في كلامهم في الأحاديث، في الحين الذي اكتفى فيه المفسرون الأدنى مرتبة بنقل آراء شراح

---

(33) ولا يُظَن أن هذا طريق يجرد الشرَّاح من شخوصهم في التفسير. قد يدل اختيار الآراء على ترجيح شرح متقدم على آخر متأخر، أو العكس، إلا أنه على الواحد أن يتصور لتقدم الآراء سبلًا متشعِّبة ومتعرِّجة، لا مستقيمة.

متقدمين أو آراء مصنفي كتب الحديث[34]. لكن يظل أن ليس الإسناد وحده هو ما يقضي بمنزلة الحديث، إذ يستند جانب من قوة إسناد الحديث إلى قوة أحاديث أخرى متعلقة به، وعددها، وإلى اتفاقها مع هذا الحديث أو اختلافها، ويستند جانب من الرأي الفصل حول دلالة الحديث إلى المبادئ العقدية عند الشارح. ولو عدنا إلى زمن ابن حجر في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي؛ لرأينا أن أهل الحديث عزموا منذ زمن قديم -إلى حدٍّ- على الجمع بين أكبر عدد ممكن من الأحاديث التي في ظاهرها تعارض. والراجح أنه كان الدافع من ذلك إلى رد نقد من يشككون في حجية الحديث النبوي على العموم مثل المعتزلة[35]. وقد فصل ابن قتيبة الحجة لاختيار الجمع بين ما ظاهره التعارض في السنة النبوية، وذلك في كتابه الذي وضع له عنوانًا موافقًا لموضوعه: **تأويل مختلف الحديث**، ثم اتُّبع هذا الخيار بعد ذلك في الشروح[36]. وقد تطرق ابن الصلاح (ت. 643هـ/ 1245م) إلى المسألة نفسها

---

(34) عادة ما يذكر المصنفون المتأخرون -لا سيما الترمذي- رأيًا عن قوة الإسناد أو ضعفه. راجع (Burton, Introduction to the Hadith, 126-30).

(35) أحد الأمثلة الدالة على مواقف المعتزلة من الحديث موجود في كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسن البصري (ت. 436هـ/ 1044م): «وليس جميع ما يروى عنه صلوات الله عليه صدقًا، لما روي عنه صلى الله عليه أنه قال: "سيُكذب عليّ". فإن كان هذا الخبر صدقًا، فقد كُذب عليه. وإن كان كذبًا، فقد كذب عليه فيه صلى الله عليه. وقد كان السلف ينكرون كثرة الرواية. وحكي عن شعبة أنه قال: "ثلث الحديث كذب"». وهذه الفقرة على الخصوص متعلقة بكلامنا لأنها تتقبل كلامه في أحاديث شتى منها ما كُذب على النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها ما أُخطئ فهمها لأن الراوي جاء وسط حديث النبي ولم يسمع الحديث إلا من منتصفه. ومن بين الأمثلة التي تُضرب لما مثل هذه الأحاديث هو ما ينص منها على أن الشؤم في المرأة والفرس والدار، وتأكيد عائشة رضي الله عنها أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتكلم عن معتقدات أمم أخرى. ولم يُذكر أبو هريرة رضي الله عنه هنا، إلا أن مصادر أخرى تذكر أن عائشة قالت إن أبا هريرة دخل وسط حديث النبي، وأنه صلى الله عليه وسلم كان يتكلم عن معتقدات الجاهلية أو اليهود. ويُثبت ابن الحجر العسقلاني في فتح الباري ذلك الحديث ويرد كلام عائشة. راجع الباب الذي يتحدث عن المرجعية التاريخية والقرآنية لهذا الخلاف.

(36) راجع مثلًا كلام كونراد (Conrad) في آراء النظّام في "Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion".

في مقدمته في علوم الحديث[37]. رأى الشرَّاحُ السنةَ مصدرًا رئيسًا قاطعًا لا لفهم جوهر الإسلام بأنه مجموعة من الشعائر المفروضة وحسب، وإنما كذلك لفهم جوهر العالَم نفسه. ولا شك أنه مصدر معقد يلزم استيعابَه دراسةٌ وإكبابٌ، إلا أنه فور ما يُتقَن؛ يغدو دليلًا أمينًا إلى ضبط الفعل والاعتقاد. هذه القيمة العظيمة التي يعطيها العالم الإسلامي اليوم لهذه الشروح تشهد للموثوقية التي توصلت إليها رؤية أهل الحديث في فترة بناء الإسلام، وهي رؤية استقرت مذ حينها في موضعِ هيمنةٍ يرتاح إلى جوار توجهات فكرية فلسفية وصوفية تنافسها. وغني عن القول إنه يمكن أن يقرأ السنةَ الفقهاءُ والمتكلمون والأطباء والمتصوفة، كل بطريق مختلف، ويُدرس في الفصول اللاحقة بعض من هذه الطرق مما يتعلق بالعدوى. لكن لا بد من أن ننظر أولًا في آراء الشرَّاح في مسائل الطِّيَرة.

الشرّاح

قد استندتُ في الأساس إلى الشروح الآتية لموطأ الإمام مالك والصحيحين، وهي مرتبة ترتيبًا زمنيًا بحسب المصنَّف المشروح:

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر (ت. 463هـ/ 1070م).

المنتقى: شرح موطأ مالك للإمام الباجي (ت. 474هـ/ 1081م).

القبس في شرح موطأ مالك بن أنس لابن العربي (ت543,هـ/ 1148م).

شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك للزرقاني (ت. 1122هـ/ 1710م).

أعلام السنن في شرح صحيح البخاري للخطّابي (ت338,هـ/ 998م)[38].

---

(37) راجع علوم الحديث لابن الصلاح 284-286. والفقرة نفسها في صفحتي 205-206. وراجع (Dickinson, "Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī")؛ تجد مدخلًا بديعًا إلى أهمية كتاب ابن الصلاح.

(38) ذهب فارديت توكاتلي (Vardit Tokatly) مؤخرًا إلى أنه لا بد من عد كتاب الخطّابي طرحًا مخالفًا لمخالفي أهل الحديث، لا شرحًا للبخاري، راجع (Tokatly, "*A'lām al-Ḥadīth* of al-Khaṭṭābī", 87-88). إلا أنني اخترته شارحًا تماشيًا مع مقصد حجتي ومع مدى =

شرح صحيح البخاري لابن بطّال (ت. 449هـ/ 1057م).

بهجة النفوس لابن أبي جمرة (ت. 699هـ/ 1300م).

الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري للكرماني (ت. 786هـ/ 1384م).

فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (ت. 852هـ/ 1449م).

عمدة القاري في شرح البخاري للعيني (ت. 855هـ/ 1451م).

إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري للقسطلاني (ت. 923هـ/ 1517م).

المعلم بفوائد مسلم للمازري (ت. 536هـ/ 1141م).

إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عيّاض (ت. 544هـ/ 1149م).

المفهم لما أشكل من تلخيص الإمام مسلم للإمام القرطبي (ت. 656هـ/ 1258م).

صحيح مسلم بشرح النووي للإمام النووي (ت. 676هـ/ 1277م).

إكمال إكمال المعلم للأُبي (ت. 827هـ/ 1425م).

مكمِّل إكمال الإكمال للإمام السنوسي (ت. 895هـ/ 1490م)[39].

كذلك ضمَّنتُ كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، وكتاب علوم الحديث لابن الصلاح؛ وذلك لأنه غالبًا ما يُنقَل عن الأول في الشروح، ولأن ابن الصلاح كان يعد نفسه خليفةً لابن قتيبة في مسائل علم الحديث، ولكتابه شأن في العالم الإسلامي[40]. يمتد جل هذه المصادر من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي إلى القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وهي

= إفادة الشراح المتأخرين من الخطابي. وشرح السنة وتفنيد خصوم أهل الحديث هما على أية حال مسميان لا يتعارضان.

(39) ومكمِّل أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي المالكي مشمول في إكمال إكمال المعلم للأُبي.

(40) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة 97-103. راجع في هذه الفقرة (Conrad, "Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion"). إلا أن كونراد لا يتكلم في تناول ابن قتيبة لمسألة الزجر.

تبسط تمثيلًا -وإن لم يكن تفصيلًا- متعلقًا بالبيئة التفسيرية لشرَّاح الأحاديث. رُجِّح ما رُجح من الخيارات التأويلية في هذه الفترة، وخُلص إلى ما خُلص إليه، فظل كل موثوقًا عند كثير من مسلمي اليوم، وممثلًا أوْج علوم الحديث. وقد آثرت ألا ألخص رأي كل شارح بترتيب زمني، وإنما أن أبسط الآراء بسطًا موضوعيًّا فألفت النظر إلى نقاط الخلاف فيها.

الأساس التاريخي والقرآني

يقوي حديثُ «لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر..» ربط الطِّيَرة بالعدوى، ويكثُر من الشرَّاح ذكرهم أن الاعتقاد في هذه الأمور كلها يعود إلى زمن قبل مجيء الإسلام، إلا أنها فترة كان فيها الاعتقاد في الطِّيَرة في منأى عن العموم(41)، ويستشهدون بأبيات من الشعر الجاهلي على أن بعضًا من أهل الجاهلية كان يرفض العرافة، وإن لم يرفضها جميعهم(42)، إذ كانوا في هذا الزمن القديم يتطيرون بلحظ حركة الحيوانات، وتكون في الغالب الطير، وإن ذكر الظباء كذلك. ومع مجيء الإسلام وإنكار النبي صلى الله عليه وسلم لصحة العرافة في الشرع، حُرِّم الاعتقاد في الطِّيَرة. لكن ثبت أن ترك الاعتقاد تمامًا عسير على كثير من الناس، فما فتئوا يؤمنون بإمكان وجود الشؤم في المرأة والفرس والدار(43). فما طبع هذا الشؤم؟ أله أي قوة على الحقيقة؟ دخل في المسعى الأول إلى تبيين التأثير المحدود للطِّيَرة الاستشهادُ بالآيتين 18 و19 من

---

(41) راجع (Fahd, La divination arabe, 431-521)؛ تجد لمحة عامة عن الفؤول في سياق أكبر في العرافة عند العرب.

(42) تأويل مختلف الحديث لابن قتية 101، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال 9: 438، وفتح الباري لابن حجر 21: 340-341. نقل ابن حجر لشعراء شتى ينكرون العدوى، ثم قال: «وكان أكثرهم يتطيرون ويعتمدون على ذلك ويصح معهم غالبًا لتزيين الشيطان ذلك». راجع كذلك كتاب ابن عبد البر الاستذكار 8: 422-423.

(43) راجع شرح صحيح البخاري لابن بطّال 9: 437-438، وفتح الباري لابن حجر 11: 11. وراجع كذلك إرشاد الساري للقسطلاني 8: 412.

سورة يس: ﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ (18) قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِن ذُكِّرْتُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (19)﴾، وجاءت هذه المجادلة في حوار أكبر قصّته الآيات 13-27 من السورة نفسها، إذ تتحدث عن ثلاثة رسل بعثوا قبل الإسلام إلى قرية ظالم أهلها يدعونهم إلى الله تعالى وعبادته[44]. وكأن التطير هنا خطر خفي، يصدق عندما يسجن القوم المستكبرون أول رجلين أُرسلا إليهم، إلا أن هذا الخطر يُرَدُّ في النهاية على من جاء به[45]. يستشهد الشرّاح بهذه القصة على أنه وإن لم يكن للتطير بأحد تأثير بذاته؛ فيمكن أن يكون وبالًا على من يحمله[46]. ولهذا التفسير شبه بالحديث الذي فيه «وَالطِّيَرَةُ عَلَى مَنْ تَطَيَّرَ»[47]. على أن الشبه تقريبي فقط، إذ بيَّنَّ أن التطيُّر في القرآن الكريم وعيد مجازي؛ أي أننا نتنبأ بوقوع السوء عليكم لأننا سنرجمكم، وذلك مخالف للتطير الحقيقي بأفعال الحيوان، وربما لأجل ذلك لم يُستشهد بهذه الآية في الشروح المتأخرة[48].

كان موضع الرجوع الثاني إلى القرآن الكريم في سياق الخلاف على ما

---

(44) جاء في تفسير القرآن أن هؤلاء الرسل هم حواريّي النبي عيسى عليه السلام، أرسلوا إلى أنطاكيا. راجع مثلًا كتاب الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 15: 17-21، وكتاب فتح القدير للشوكاني 4: 449-453.

(45) ثمة خلاف حول انتهاء الملك ورعاياه إلى الإيمان، أو الملك وحده، لكن جبريل عليه السلام نزل عليهم بصيحة واحدة فهلك الذين كفروا كلهم، فكان مصيرهم إلى النار. راجع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 15: 19.

(46) راجع شرح صحيح البخاري لابن بطّال 9: 438، والتمهيد لابن عبد البر 9: 284، وبهجة النفوس لابن أبي جمرة 2: 1267-1268.

(47) هذا الحديث غير موجود في مصنفات الأحاديث الستة السالفة. ولكن راجع كتاب شرح صحيح البخاري لابن بطال 9: 437، والتمهيد لابن عبد البر 9: 285. وراجع كذلك كتاب فتح الباري 12: 341، إذ يستشهد فيه ابن حجر بكتاب صحيح ابن حبّان (ت. 354هـ/ 965م) مصدرًا للحديث.

(48) أي أنه لم يُستشهَد بها بعد أبي جمرة (ت. 699هـ/ 1300م)، فيُلاحَظ أن ابن حجر لم يستشهد بها في شرحه الذي جاء به في القرن الخامس عشر.

قصده النبي صلى الله عليه وسلم عندما قال إن الطِّيَرةَ إن كانت ففي المرأة والفرس والدار[49]. ووُرِد أن عائشة رضي الله تعالى عنها قد غلَّظت على أبي هريرة رضي الله عنه عندما سمعته يروي هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقالت إن النبي حينما قال ذلك كان يتحدث عن معتقدات الجاهلية، واستشهدت لدعواها بالآية (22) من سورة الحديد: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾[50]. وقد مال المفسرون المتقدمون إلى كلام عائشة في هذه المسألة، إلا أن المتأخرين - وأبرزهم ابن العربي وابن حجر العسقلاني- ذهبوا إلى إمكان الجمع بين هذا الحديث وبين قوله: «لا طِيَرة»[51]. فيقول ابن العربي: «هذا جواب ساقط لأنه

(49) راجع سنن أبي داود 3: 18. يلمح ابن العربي إلى أن الدار المعنيَّة هي دار مكمَّل بن عوف أخي عبد الرحمن بن عوف، راجع كتابه القبس في شرح موطأ مالك بن أنس 3: 1148.

(50) راجع تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة 100، والتمهيد لابن عبد البر 9: 285. ويستشهد ابن عبد البر بهذه الآية خارج سياق حادثة عائشة رضي الله عنها، إلا أنه يفيد منها للمقصد ذاته. كذلك يقوي حجته فيستشهد بالآية 51 من سورة التوبة: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾. وقد وصلنا مصدر هذا الحديث من ابن حجر في كتابه فتح الباري 11: 11-12، وهو مسند أبي داود الطيالسي (ت. 203هـ/ 818م) -ولكنني لم أستطع العثور على هذا المرجع-. أما الحادثة التي ذكر فيها الطيالسي تعليقَ عائشة رضي الله عنها على كون الشؤم في المرأة؛ فكان فيها تغليظها على أبي هريرة رضي الله عنه أن أخذ نقد النبي صلى الله عليه وسلم لمعتقدات اليهود وجعله للمسلمين. راجع مسند أبي داود الطيالسي 215، وعمدة القاري للعينيّ 10: 196 الذي نقل عن ابن الجوزي (ت. 597هـ/ 1201م)، -لكنني لم أستطع تحديد الكتاب الذي يعزو إليه العيني-. وقد نقل هذا الحديث كذلك في كتاب مدخل الشرع الشريف لابن الحاج 4: 120، وكتابي ابن رشد الجد البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة 17: 275، والمقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات 2: 497.

(51) ذهب ابن قتيبة وابن عبد البر إلى إنكار عائشة، إلا أن ذلك لم يقعد ابن قتيبة عن إثبات أحاديث الشؤم في الدار، راجع تأويل مختلف الحديث 100. ورأي ابن قتيبة غير صريح صراحةَ رأي ابن عبد البر، إلا أنه لا يعارض صحة إنكار عائشة على أبي هريرة رضي الله عنهما، ولا يذكر أيًا من القرائن المجازية على جعل الشؤم في المرأة. على أن ابن بطال ينقل عن ابن قتيبة تفنيده مزعم المعتزلة بأن حديث "لا طِيَرة" يعارض حديث "الشؤم =

صلى الله عليه وسلم لم يبعث ليخبر الناس عن معتقداتهم الماضية والحاصلة، وإنما بعث ليعلمهم ما يلزمهم أن يعتقدوه»، ويقول ابن حجر: «والنسخ لا يثبت بالاحتمال لا سيما مع إمكان الجمع»[52]. وكأن العلماء المتأخرين قد ارتضوا منطقَ ابن حجر، ذلك رغم أنه -كما سنرى في الباب القادم- إن كان الإقرار بالطِّيَرة في أمور؛ فلا بد من التفريق بين ماهية وجودها هذا وبين طبع الطِّيَرة قبل الإسلام[53].

السببية وطبع الطِّيَرة

لم يكن الاعتقاد في الطِّيَرة مجرد مشكلة من التاريخ عند الشرَّاح، وإنما كانت شائعة أيامهم، ولم تقصر بحالٍ على الأحوال الثلاث التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم[54]. وكل من الطيرة والعدوى عالق لا ينفصم في عمل التسبيب.

= في ثلاث". راجع شرح صحيح البخاري لابن بطّال 9: 437. ويحاول ابن عبد البر تهوين الخلاف بين عائشة وأبي هريرة بقوله إن العرب يستخدمون كلمة "كَذَبَ" بمعنى "غَلِطَ"، لا بمعنى الكذب الذي هو ضد الصدق، كما إنه يُحتَمَل أن هذا الحديث كان في أول الإسلام، ثم نسخه بعد ذلك القرآن والسنة. وأما وصف النبي صلى الله عليه وسلم للدار بالذميمة؛ فقد كان بعضًا من سعيه إلى التدرج في التخلص من اعتقاد العرب في الطِّيَرة. راجع التمهيد 9: 286-291.

(52) نقل ابن حجر عن ابن العربي في فتح الباري 11: 12، ولم أستطع العثور على هذا المرجع في القبس في شرح موطأ مالك بن أنس لابن العربي، وهو الذي يتكلم فيه ابن العربي في مسألة الطِّيَرة 3: 1148-1150، ويبسط ابن حجر هنا رأيَه، ويرد رأي عائشة، ثم يرد صراحةً رأي ابن عبد البر في نسخ حديث الشؤم في ثلاث، راجع فتح الباري 11: 13. ويستشهد الزرقاني في هذه المسألة برأيي ابن حجر وابن العربي، راجع كتابه شرح الزرقاني 4: 487-488.

(53) يأخذ العالم اليمني محمد الشوكاني في هذه المسألة من ابن حجر دون أن يذكر رأي ابن قتيبة وابن عبد البر، راجع مخطوطه إتحاف المهرة بالكلام على حديث لا عدوى ولا طيرة، الورقتين 143-144.

(54) راجع كتاب بهجة النفوس لابن أبي جمرة 2: 1269-1270؛ تجد كلامًا عن العادة المقيمة عند بعض الناس في الشؤم من غيرهم أو من أطفال بعينهم. وراجع كتاب المعتقدات السحرية في المغرب لمصطفى واعراب 202-203؛ تجد كلامًا عن استمرار =

وكان إنكار إمكان وقوع العدوى بطبعها -أي في مقابل أن الفاعل فيها هو الله تعالى- أشد أهمية من إنكارها بإطلاق، وهو ما ألمع إليه كونراد[55]. ومثل ذلك لو أن واحدًا ذبذبته بسطة الأحاديث التي تقول بالشؤم في أمور معدودة، فأيّد وجودها المحدود، فعندئذ يحل خطر أن يكون بتأييده هذا قد أقر بقوة غير الله تعالى. وقد ساوى النبي صلى الله عليه وسلم الاعتقاد في الطِّيرة بالشرك[56]. وإن ذُكر أن مالكًا قد أخذ هذا الحديث على ظاهره، وأن الشؤم في هذه الثلاث على الحقيقة؛ فقد صُرفت بعض العناية إلى معرفة صحة تفسير الحديث من عدمها[57]. وقد بين الشراح أن ملحظ مالك بأنه إن ساءت حال كثير من الناس عند انتقالهم من دار إلى دار فلا يعني ذلك أن للدار الجديدة قوةً في ذاتها، وإنما اتفق الانتقال بين الدارين مع قضاء الله تعالى بتغيير قدر أهلها[58]. وقد حُمل هذا الاتفاق على معنى أبعد، وهو أنه على المرء أن يرحل عن داره إن وقع فيها كثير مما يسوؤه، لا من أجل أن فيها شؤمًا، وإنما لأنه قد تسول له

- الاعتقاد في التشاؤم والتفاؤل. وما زالت كلمتا التشاؤم والتفاؤل تستخدمان في المغرب لوصف الأشياء -ملحظ شخصي في أبريل 2004، الرباط-.

(55) راجع (Conrad, "Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion", 167, (77). يذكر كونراد أن أحد طبائع "الإسلام في زمن نشوئه" هو إثبات أن الله وحده الفاعل في التسبب.

(56) قارن هذا الحديث بحديث الحاشية (21). وقد استشهد القسطلاني وابن عبد البر بالأول في إرشاد الساري 8: 412 والتمهيد 9: 285.

(57) يشهد النووي بأخذ مالك الحديث على ظاهره في صحيح مسلم بشرح النووي 14: 220، وكذلك المازري في المعلم بفوائد مسلم 3: 104. ويستشهد المازري بكتاب المستخرَجة مرجعًا له، ونحن نجد بالفعل رأي مالك هذا في البيان والتحصيل؛ وهو شرح ابن رشد الجد على العتبية: البيان والتحصيل 17: 275. وأنا أدرس كلام ابن رشد في الفصل الخامس. ويُستشهد فيما بعد بفقرة المازري مع شرح ابن العربي. راجع فتح الباري لابن حجر 11: 12.

(58) وعبر المازري عن ذلك بقوله: «وقال غيره [أي مالك]: فإن هذا محمله على أن المراد به أن قدر الله سبحانه ربما اتفق بما يكره عند سكنى الدار فيصير ذلك كالسَّبب فيتسامَح في إضافة الشؤم مجازًا واتساعًا». وراجع أخيرًا عمدة القاري للعيني 10: 196.

نفسه بذلك[59]. تشبه هذه الحال واحدة سئل فيها النبي صلى الله عليه وسلم عن دار فأرشد إلى الرحيل عنها لأنها ذميمة[60]، ولم يدل قوله صلى الله عليه وسلم إلى سبب في هذه الدار، وإنما إلى أن الله تعالى قد جعل في غرائز الناس استثقالَ ما نالهم السوء فيه. ويتم أمر النبي بترك الدار عن فهمه للبشر ورحمته بهم، لا عن اعتقاد بأي حال في أي سبب في الدار[61]. ويستتبع ذلك أنه للمرء كذلك أن يفارق امرأته التي يرى فيها شؤمًا، ويبيعَ الخادم الذي يرى فيه مثلَ ذلك[62].

دفع هذا الموضوع ببعض الشرَّاح إلى تناول مسألة السببية تناولًا أعم. وقد ذكرتُ آنفًا أنه كان مهمًّا عندهم تأكيدُ أنه لا فاعل في إيقاع أي شيء إلا الله تعالى، إلا أنه قد يجعل الله سبحانه في شيء سببًا لفعل آخر، فلا يكون فاعلًا بطبعه، وإنما بالله تعالى[63]. وأنا أؤكد أن وجود نسيج معقد من الأسباب ممكن عند أصحاب الشروح، نسيج فيه يجعل الله تعالى في الأعراض والمشاهَدات سببًا على التساوق؛ وذلك تحديدًا لأن هذه الرؤية لم يتسع الإقرار بها[64]. فُنِّد هذا الرأي في موضع واحد على الأقل من الشروح نفسها؛ ويرجع

---

(59) راجع فتح الباري 11: 13، وينقل ابن حجر عن ابن العربي ثم يبسط الرأي الذي يذهب إليه. راجع كذلك إرشاد الساري للقسطلاني 8: 397.

(60) راجع الكلام فيه هذا الحديث في لسان العرب لابن منظور 5: 60، إذ يقول إن "ذميمة" في هذا السياق بمعنى المفعول "مذمومة".

(61) راجع تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة 100، وشرح صحيح البخاري لابن بطّال 9: 438، وبهجة النفوس لابن أبي جمرة 2: 1269–1270، وفتح الباري لابن حجر 11: 12 الذي -مجددًا- ينقل عن ابن العربي.

(62) راجع عمدة القاري للعيني 10: 196؛ إذ ينقل فيه عن الخطّابي، ولم أجد ذلك في أعلام السنن. راجع كذلك صحيح مسلم بشرح النووي 14: 221؛ إذ ينقل فيه النووي عن الخطّابي ولم يسمِّ آخرين.

(63) يصف بن أبي جمرة هذا الإمكان من حيث صفتَا الله تعالى؛ القدرة والحكمة، راجع كتابه بهجة النفوس 2: 1269. راجع كذلك رأي الأبّي والقسطلّاني في الكلام في شروح أحاديث العدوى.

(64) راجع المقدمة والفصل الخامس؛ تجد كلامًا أتم في السببية في علم الكلام والفقه في العصر المتقدم.

أن ذلك بسبب خطر بدعة الطبائعيين الذين اعتقدوا في القوة الجبلية لطبائع الأشياء[65]: يأتي المازري بنقده لاعتقاد المنجمين في أن للكواكب تأثيرًا في أحداث الأرض، فيستشهد في مُحاجَّتهم بمعاييرهم في طبع الفواعل المسببة[66]. على أن قواعد التسبيب عند جُل الشرَّاح دون أهمية بسط مسوغات ملموسة لإيقاع لفظ "الشؤم" على المرأة والدار والفرس. فإن أمكن إثبات أن اللفظ مجازي خالص؛ لما عاد يلزم تفسير كثير من جوانبه الإشكالية المحتمَلة. بذلك فشؤم المرأة في عدم ولادتها أو سلاطة لسانها أو تعرّضها للريب أو سوء معشرها، أو قد يكون مجرد كراهة صحبتها. وشؤم الدار سوء جيرانها، أو ضيقها، أو بعدها من المسجد إلى درجة لا يمكن معها سماع الأذان فيها. وشؤم الفرس إيذاؤه صاحبه أو عدم الغزو عليه. وشؤم العبد -وهو غير مذكور في جُل الأحاديث- تكاسله وقلة تعهده لما فوض إليه[67].

---

(65) يلقَّب بـ "الفلاسفة الطبيعيين/الطبائعيين" طائفة تتميز -عند خصومهم- باعتقادهم في خصائص الأمزجة، وإنكارهم للجنة والنار والبعث والحساب. ويصفهم الغزالي بأنهم طويفة من الزنادقة. راجع مقال غولدتسيهر Goldziher وغواشون Goichon عن الظاهرية في "Dahriyya" in *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., 12 vols. (Leiden: Brill, 1960-2004),) 2:96). وثمة شك في أن فرقة مثلها كانت -خارج تصور معارضيها- شيئًا يجاوز أقوال علماء أفراد. وقد ألمع كارل إرنست (Carl Ernst) إلى ملحظ مفيد؛ وهو نزوع علماء الملل والنحل إلى شخصنة التيارات أو المفاهيم التي يمارضونها. راجع (*Words of Ecstasy in* .(*Sufism*, 120

(66) راجع كتابه المعلم بفوائد مسلم 3: 106.

(67) راجع بهجة النفوس 2: 1270، وفتح الباري 11: 12-13. يستشهد ابن حجر أولًا بحديث رواه عبد الرزاق عن معمر فيه هذه التفسيرات، ولم أجد هذا الحديث في مصنف عبد الرزاق. راجع كذلك فتح الباري 9: 165-166، وعمدة القاري للعيني 10: 196، الذي ينقل عن الخطّابي، وصحيح مسلم بشرح النووي 14: 221-222، الذي ينقل كذلك عن الخطّابي. اهـ

وما ذكر في مصنف عبد الرزاق هو: «أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سالم، أو عن حمزة بن عبد الله، أو كليهما -شكَّ معمر- عن ابن عمر قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الشؤم في ثلاثة: في الفرس، والمرأة، والدار". قال: وقالت أم سلمة: والسيف. قال معمر: وسمعت من يفسر هذا الحديث يقول: "شؤم المرأة إذا كانت غير ولود، وشؤم الفرس إذا لم يغز عليه في سبيل الله، وشؤم الدار جار السوء"». [المترجمة]

ومع هذه التفسيرات -أو ربما من جانب بسببها-، وُرد أن جميع الناس يعتقدون في الشؤم[68]. إذ تقر أحاديث متأخرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن ثلاثة لا يسلم منهن أحد: الطِّيرة والظن والحسد، وبأن على المرء أن يدفعهن، وإن عسر على نفسه دفع الإيمان بهن[69]. ويمكن أن يحقق هذا الدفع بالتوكل على الله تعالى، وبالتضرع له بأنه لا فاعل في حادث إلا الله تعالى[70].

الفؤول وغرائز البشر وشبهها في العدوى

عندما تبين طبع الطِّيرة، وتبينت إلى جانبه السبيل التي يمكن فيها أن يقي المرء نفسَه إياها، ظل سؤال كيف أثبت النبي صلى الله عليه وسلم الفأل في الحين الذي أنكر فيه الطِّيرة[71]. اتبع الشرَّاح القرائن الموجودة في الأحاديث، فقابلوا

---

(68) راجع الحاشية (25)، وبهجة النفوس 2: 1270، وفتح الباري 21 و341. ينقل ابن حجر رأي سليمان بن حرب -المذكور في الترمذي- أن اعتقاد أن الطِّيرة موجودة في نفوس المسلمين جميعًا هو كلام ابن مسعود في الحديث، راجع إرشاد الساري للقسطلاني 8: 412. اهـ
ونص كلام ابن حجر هنا: «وأخرج أبو داود والترمذي وصححه هو وابن حبان عن ابن مسعود رفعه "الطيرة شرك، وما منا إلا تطير، ولكن الله يذهبه بالتوكل". وقوله "وما منا إلا" من كلام ابن مسعود أدرج في الخبر، وقد بينهم سليمان بن حرب شيخ البخاري فيما حكاه الترمذي عن البخاري عنه». [المترجمة]

(69) لم يُذكر أيٌّ من هذه الأحاديث في مصنفات الأحاديث الستة التي بحثت حتى الآن. راجع تأويل مختلف الحديث 101، (ويذكر المحقق كنز العمال مرجعًا للأول، وتحفة الأحوذي مرجعًا للثاني). ولكلمة الظن هنا معنى صريح بالسوء، ويمكن أن تعني كذلك "الرأي"، وهي تستخدم على هذا النحو مع الفأل. راجع شرح صحيح البخاري لابن بطَّال 9: 438. وراجع بهجة النفوس 2: 1269 في مسألة رجوع المرء إن تطيَّر.

(70) راجع فتح الباري 21: 341، وعمدة القاري 10: 197، وإرشاد الساري 8: 412. أحد الأمثلة اللافتة للنظر على الخصوص مذكور في التمهيد لابن عبد البر 24: 200، إذ يعزو فيه كعب الأحبار -اليهودي الذي أسلم- هذا الدعاء إلى التوراة. اهـ
والدعاء الذي يريده المؤلف هو: «اللهمَّ لا طيرَ إلَّا طيرُك، ولَا خيرَ إلَّا خيرُك، ولا إلهَ غيرُك». [المترجمة]

(71) روى الإمام ابن حنبل حديثًا يُنكر فيه الفأل كذلك إنكارًا صريحًا، راجع مسند الإمام أحمد 4: 549.

هذه العقبة بتعريف الفأل الصالح بأنه كلمة تُقال في محلها دونما اتفاق[72]. وقد أقيم الدليل على هذا التفسير في الروايات الكثيرة التي تحكي عن أن النبي صلى الله عليه وسلم قد رأى الفأل في أسماء أماكن وأناس[73]. على أن تلفظه صلى الله عليه وسلم بقبول الفأل الصالح لزمه تفسير نحْويٌّ على تفسيره؛ ذلك أنه بدا أنه يُدخل الفأل في جملة الطِّيرة[74]. وبُسط الفأل في صفة إضافة توضيح أو صفة استثناه من الطِّيرة يكون مؤثرًا، أما الطِّيرة فلا[75]. وربما لأن هذا التفسير لم يُعَدّ وافيًا تمامًا؛ عرَّف الشرَّاحُ الفألَ فوق ذلك بأنه من حسن الظن بالله تعالى. أما الطيرة؛ فإذ هي عكسه من سوء الظن بالله؛ فجليٌّ بطلانها[76]. ورؤية

---

(72) راجع مسند الإمام أحمد 3: 90، وسنن ابن ماجه 2: 1170، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة 102، والتمهيد لابن عبد البر 9: 279. ويرى الخطَّابي اختلافًا بيِّنًا بين الفأل والطِّيرة؛ أن الأول يُفصح عنه كأن يسمع المريضُ مَن يقول "يا سالم!" -وهو مثال ضرب في الحديث-، أما الثانية؛ فلا. وكما يقول في هزل جاذ إن الطير والحيوان لا يتكلمان، راجع له أعلام السنن 2: 1159. يذكر ابن بطَّال أثرًا به المعنى نفسه من ابن قتيبة عن الأصمعي عن عبد الله بن عون (ت. 231 هـ/ 845م). راجع شرح صحيح البخاري 9: 436، وفتح الباري 21: 343. اهـ

يذكر ابن قتيبة هذا الأثر في كتابه تأويل مختلف الحديث فيقول: «وحدثني الرياشي -وفي رواية الرقاشي- قال: حدثنا الأصمعي، قال: سألت ابن عون عن الفأل فقال: هو أن يكون مريضًا فيسمع "يا سالم"، أو يكون باغيًا فيسمع "يا واجد"». [المترجمة]

(73) راجع الحاشية (23). وتجاوز الأمثلة المذكورة في الشروح المثال الذي ذكره أبو داود بكثير. ويقول ابن قتيبة إنه في الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعجب بالأترج، ويعجبه الحمام الأحمر، وتعجبه الفاغية [نور الحناء]، وكان يكره الاسم القبيح مثل "بني النار" و"بني حزن". راجع تأويل مختلف الحديث 103. وقد نقل هذه الفقرة ابن بطَّال في شرح صحيح البخاري 9: 437-438. راجع كذلك التمهيد لابن عبد البر 24: 71-73، وفتح الباري 21: 344، والمفهم للقرطبي 6: 627.

(74) راجع مسند الإمام أحمد 3: 90، وسنن ابن ماجه 2: 1170، والحاشية (16).

(75) راجع صحيح مسلم بشرح النووي 14: 219-220. ويذكر العيني كذلك أن لأصل كلمة طِيرة معنًى أوسع يضم الفأل كذلك، راجع عمدة القاري 10: 196-197. راجع كذلك فتح الباري 21: 342-343؛ إذ ينقل فيه ابن حجر آراء الكرماني ثم يتبعها بآرائه.

(76) راجع شرح صحيح البخاري 9: 436، الذي ينقل فيه عن الخطابي، وصحيح مسلم بشرح النووي 14: 219-220، وفتح الباري 21: 343.

النبي صلى الله عليه وسلم الفأل في أشياء معينة تسوغها أكثر حجةُ أن الله تعالى قد «جعل في الطباع محبة الخير والارتياح للبشرى، والمنظر الأنيق، والوجه الحسن، والاسم الخفيف. وقد يمر الرجل بالروضة المنورة فتسره، وهي لا تنفعه، وبالماء الصافي فيعجب به وهو لا يشربه ولا يورده»[77].

وثمة أهمية في فكرة أن الله تعالى قد جعل في غرائز البشر محبةَ ظواهر معينة والنفور من أخرى؛ ذلك أنها تجعل الشرّاح يشبهون صراحة السبيلَ التي بها يتصرف البشر مع ما يستشعرون فيه الشؤمَ بالسبيل التي بها يتصرفون مع الخطر الذي يستشعرونه من العدوى. ويرى ابن حجر أن قول مالك بمغادرة الدار التي يُعتقد فيها الشؤم يشبه الفرار من المجذوم. ففي الحالين يجد المرء في قلبه استيحاشًا لقربه مما يخشاه، فينبغي أن يرحل عنه لأنه إذا وافق قدَر الله تعالى قرب المرء من الدار أو المجذوم؛ فقد يأثم بالاعتقاد بأن الدار قد أنقصته ماله، أو أن المجذوم قد نقل إليه داءه[78]. حتى إنه قد يخلط الآثمون توهمًا بين المنهيَّين فيصفون المتشائمَ بالإعداء[79].

ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الخروج من بلد وقع به الطاعون، إلا أنه أجاز مغادرة الدار المشؤومة، وهو موقف يعي العلماء بأنه قد يُتوهَّم تعارضه[80]. ينقل المازري عن طريق غير معروف أنه يمكن التفريق بين القولين؛ لأن الأول -الطاعون- ابتلاء عام، والآخر ابتلاء خاص. أما الحال الأولى؛

---

(77) راجع تأويل مختلف الحديث 103، وشرح صحيح البخاري لابن بطال 9: 437، وعمدة القاري للعيني 10: 197.

(78) راجع فتح الباري لابن حجر 11: 12، وعمدة القاري للعيني 10: 196. واتبع ابن قتيبة اتجاهًا مثل هذا. فحدَّث بحديث ألا يقدم المرء على بلد فيه طاعون ثم قال: «ومن ذلك تعرف المرأة بالشؤم، أو الدار، فينال الرجلَ مكروه، أو جائحة، فيقول: "أعدتني بشؤمها" هذا هو العدوى، الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا عدوى"». تأويل مختلف الحديث 99.

(79) راجع تأويل مختلف الحديث 99. ويروي القاضي عياض عن بعض من الناس يرون الطيرة في الإبل الجرباء، راجع كتابه إكمال المعلم 9: 142.

(80) اجتمع الطاعون والطيرة في حديث روي قديمًا في مسند الإمام أحمد 1: 293.

فيمكن فيها أن يقع الضرر ممن يفرون من البلد. وأما الحال الثانية؛ فيمكن فيها أن يهوّن الناس وضعهم بمغادرتهم الدار(81).

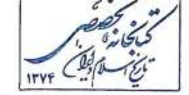
ذهب الشرّاح إلى ما يجاوز مجردَ الشرح بكثير في تفسيرهم للأحاديث التي جاءت في مسألة الطيرة. ولكي يبينوا سبيل الجمع بين جل الأحاديث؛ كان لا بد لهم من أن يبسطوا مفهومًا عن غرائز البشر وسلوكهم مفصَّلًا أكثر مما جاء في الحديث، فبينوا أن الله تعالى جعل في غرائز عموم الناس حبَّ ما جرى لهم الخير على يديه، واستثقال ما نالهم فيه الشر. وكانت العقبة التي وقفت أمامهم هي منع هذه الغرائز من التعرض للعقيدة الصحيحة، لا سيما للإيمان بوحدانية الله تعالى، فبينوا أن السنة -التي هي أبعد ما تكون من التعارض- قد أخذت في الحسبان فطرة الناس بغرائزها كلها، واتسعت للحاجات البشرية. وغني عن القول إن الشرّاح لا يتفقون على كل مسألة، لكن حسبنا من عدم وجود اتفاق أنه يضمن الحاجة إلى شروح أكثر وإلى عمل دراسات أكبر عن اختلافات الشرَّاح(82).

كذلك يفيد الشراح من الحجج التي بُسطت لحل الإشكالات التي تثيرها الطِّيرة في مسألة العدوى. وفيها كذلك يولون عناية كبيرة للسبيل التي تتأثر بها أغوار المؤمن بفتنة الظن أن ثمة فاعلًا مع الله تعالى، وهو المرض في هذه الحال. والمنطق الذي يبني عليه المازريُّ تفريقَه بين الطاعون والدار المشؤومة يُبنى عليه بمثل بنائه -إن لم يكن بمثل صراحته- التفريقُ بين العدوى من الجذام والعدوى من الطاعون.

---

(81) راجع المعلم بفوائد مسلم للمازري 3: 105. وليس الضرر الذي قد يقع بالفرار من الطاعون بنشر العدوى، وإنما هو ترك المرضى دون رعاية، راجع الفصل الخامس. وينقل النووي رواية مختصرة من هذه الفقرة في صحيح مسلم بشرح النووي 14: 222.

(82) اللافت للنظر هنا على الخصوص هو اختلاف ابن عبد البر وابن حجر في مسألة اعتراض عائشة على أبي هريرة رضي الله عنهما، راجع الحاشيتين (52) و(53). كذلك يختلفان في حديث الفأل في المرأة والدار والفرس، فالأول يصححه والثاني يضعفه، راجع التمهيد لابن عبد البر 9: 279، وفتح الباري لابن حجر 11: 12، وراجع كذلك الحاشية (13). وقد ضعَّف الترمذي هذا الحديث.



آل بسط مسألة العدوى إلى تفرع أربعة مسائل عامة في مصنفات الأحاديث، فتُذكر ضمنًا في المبدأ في الأحاديث التي تُعنى بعدم فرار المرء من الطاعون إن وقع بأرض وهو فيها، وبعدم القدوم عليها إن سمع به وليس فيها. وقد تكلم كونراد (Conrad) وفان إس (van Ess) بإطناب في مسار هذا الحديث[83]. على أنه عادة ما يكون تناول هذا الحديث من حيث الجدال حول القدَر والتوكل على الله تعالى، ذلك وإن كان وجوده في الكلام المتأخر في العدوى عرضيًا[84]. وقد جاء في الأحاديث إثبات النبي صلى الله عليه وسلم للعدوى -كما ذُكر آنفًا- ثم جاء إنكارها مع الطِّيرة: «لا عدوى ولا طِيَرة ولا صفَر ولا هامَة ولا غول ولا نَوء»[85]. والمعتقدات الجاهلية الأخرى المنكَرة في هذا الحديث مذكورة في أحاديث أخرى أو في الشروح[86].

ولم تلبث العدوى أن أُنكرت حتى ظهر ما ظهر من التعارض بسبب أحاديث أخرى:

«لا يُورد مـمرِضٌ على مُصحٍّ»[87]، و«فِرَّ من المجذومِ فرارَكَ من

---

(83) راجع (Conrad, "'Umar at Sargh")، و(van Ess, Der Fehltritt des Gelehrten, esp. 38-41 and 244-50). وقارن ("Umar at Sargh", 498-99) بـ (*Der Fehltritt des Gelehrten*, 38-41).

(84) (Van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten*, 38-41).

(85) راجع الحاشية (19). للحديث روايات كثيرة، بعضها وثيق الارتباط بالطِّيرة أكثر من غيرها. وثمة رواية جامعة مذكورة في مسند الإمام أحمد 1: 380.

(86) أما الصفر؛ فكان يُعرف عند كثير من الصحابة والتابعين بدابّة في البطن يمكن أن تعدي، راجع مسند الإمام أحمد 1: 577-578. ومنهم من يرى أن المراد به شهر صفر وما إن كان يمكن للمرء أن يفعل فيه أمورًا معينة. وأما الهامة؛ فهي طائر كان يُعتقد أنه يتزل على قبر الرجل وينعق حتى يُثأر له، راجع سنن أبي داود، 3: 17-18. وأما الغول؛ فأنثى الجن، راجع مسند الإمام أحمد 5: 186. وأما النوء؛ فليس معرَّفًا في الأحاديث نفسها، لكنه يوصف في الشروح بنجم سيئ الأثر.

(87) راجع موطأ مالك 476، ومسند الإمام أحمد 357: 431؛ وسنن ابن ماجه 2: 1171. =

الأسد[88]. ومسألة المجذوم في كفة شائكة وحدها؛ إذ قيل إن النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه قد تحاشوا مجاورته، وإنهم كذلك قد أخذوا بيديه، وحتى آكلوه[89]. ويشتد تجلي التعارض بين نفي العدوى والأمر باجتناب الحيوانات والناس الممرضة عندما روجع أبو هريرة رضي الله عنه في تحدُّثه عن النبي صلى الله عليه وسلم بإنكار العدوى، وكذا بالنهي عن ورود الإبل الممرضة على المصحة:

«أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ[90] حَدَّثَهُ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا عَدْوَى"، وَيُحَدِّثُ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ". قَالَ أَبُو سَلَمَةَ: كَانَ أَبُو

= راجع كذلك صحيح البخاري، 2: 740، وفيه أنه عندما بلغ ابن عمر رضي الله عنهما أنه اشترى إبلًا هِيْمًا -أي العطاش-، لم يجد حاجة في استياقها لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: لا عدوى.

(88) راجع مصنف عبد الرزاق 10: 25، ومسند الإمام أحمد 3: 449، وصحيح البخاري 5: 2158-2159.

(89) روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لأجذم اسمه معيقيب الدوسي (ت. 39 هـ/ 662 م): «اُدنُ، فلو كان غيرك ما قعد مني إلا كقيد رمح»، راجع مصنف الصنعاني 10: 25. ويتضح للمرء بُعدَ قول عمر عندما يعرف أنه عين معيقيب أمينًا للخزانة، راجع صفحة 121 من كتاب الواضحة لابن حبيب، وصفحة 122 من الترجمة الإسبانية له. وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تديموا النظر إلى المجذومين"، راجع سنن ابن ماجه 2: 1172، ويذكر ابن ماجه أن هذا الحديث رواه رجال ثقات. وروي كذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم رد رجلًا مجذومًا من وفد ثقيف وقال: قد بايعناك. راجع كتاب السنن الكبرى للنسائي 4: 375.

وورد أن أبا بكر رضي الله عنه قد آكل أجذم، وأن أجذم أتى النبي صلى الله عليه وسلم سائلًا فجهّزه وقال: "لا عدوى"، وأن عمر رضي الله عنه قد جاوز رجلًا آخر كي يعطي أجذم درهمًا، راجع مصنف الصنعاني 10: 25. زد على ذلك أنه قيل إن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخذ بيد مجذوم فأدخلها معه في القصعة ثم قال له: "كل، ثقة بالله وتوكلًا على الله". راجع سنن ابن ماجه 2: 1172، وسنن أبي داود 3: 18.

(90) كان أبو سلمة (ت. 94 هـ/ 712 م) فقيهًا ومحدِّثًا كبيرًا. راجع الطبقات الكبرى لابن سعد 5: 118-120.

هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُهُمَا كِلْتَيْهِمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ صَمَتَ أَبُو هُرَيْرَةَ بَعْدَ ذَلِكَ عَنْ قَوْلِهِ : لَا عَدْوَى، وَأَقَامَ عَلَى أَنْ لَا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍ، قَالَ : فَقَالَ الْحَارِثُ بْنُ أَبِي ذُبَابٍ وَهُوَ ابْنُ عَمِّ أَبِي هُرَيْرَةَ : قَدْ كُنْتُ أَسْمَعُكَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ تُحَدِّثُنَا مَعَ هَذَا الْحَدِيثِ حَدِيثًا آخَرَ قَدْ سَكَتَّ عَنْهُ، كُنْتَ تَقُولُ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : "لَا عَدْوَى"، فَأَبَى أَبُو هُرَيْرَةَ أَنْ يَعْرِفَ ذَلِكَ، وَقَالَ: "لَا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍ"، فَمَا رَآهُ الْحَارِثُ فِي ذَلِكَ حَتَّى غَضِبَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَرَطَنَ بِالْحَبَشِيَّةِ، فَقَالَ لِلْحَارِثِ: أَتَدْرِي مَاذَا قُلْتُ؟، قَالَ: لَا، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قُلْتُ أَبَيْتُ[91]. قَالَ أَبُو سَلَمَةَ: وَلَعَمْرِي لَقَدْ كَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "لَا عَدْوَى"، فَلَا أَدْرِي أَنَسِيَ أَبُو هُرَيْرَةَ أَوْ نَسَخَ أَحَدُ الْقَوْلَيْنِ الْآخَرَ"[92].

ينم ما جرى هذا عن أن أبا هريرة رضي الله عنه قد وجد في الحديثين تعارضًا -بغض الطرف عن إذا كان ثمة تعارض في جوهرهما أم لا-، فاختار للخروج منه روايةَ الحديث الذي يلمح إلى وجود العدوى فحسب[93]. وثمة واقعة أخرى جاء فيها أعرابي النبيَّ صلى الله عليه وسلم فسأله عن الإبل يخالطها البعير الأجرب فيجربها[94]، فيفسر النبي انتشارَ الأمراض باستفهام مجازي عمَّن أعدى

(91) والنص الذي في الصحيح الذي رجعنا إليه هو: "أبيتُ" بالباء، وقد عددت ذلك خطأً كتابيًا والصحيح هو "أَبَيْتُ" بالياء، وقد اعتمد القراءة الأخيرة شُرّاح متأخرون، وهي متسقة مع الروايتين الأخريين في مصنف الصنعاني وسنن أبي داود.

(92) راجع صحيح مسلم 4: 1743-1744، وصحيح البخاري 5: 2177. وهذه الرواية هي أكثر روايات الحديث تفصيلًا. راجع مسند الإمام أحمد 3: 431 الذي يروي فيه أبو هريرة إنكارَ العدوى والنهي عن سقي الممرض على المصح.

(93) لمعرفة منزلة أبي هريرة رضي الله عنه المركبة بكونه صحابيًا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وراويًا لأحاديثه؛ راجع (Juynboll, *Authenticity of the Tradition Literature*, 62-100)، وكتاب صالح العلي دفاع عن أبي هريرة، وكتاب مصطفى بوهندي أكثر أبو هريرة.

(94) ذكر كونراد اعتقادًا سائدًا في الجاهلية بنقل المرض، وحتى العيوب الجسمانية. وقد خالف القرآن الكريم المعتقدات التي مثل هذه فقال في الآية (61) من سورة النور: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾. راجع ("Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion", 166).

الأول[95]، ويعني ضمنًا أن من أعداه هو الله تعالى، أن الفاعل في مرض الأول هو الفاعل في مرض الثاني. ويزيد النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الأحاديث أنه لا عدوى، وأن الله تعالى قد كتب لكل نفس قدرَها ومصائبَها سلفًا[96]. وتتم صراحةُ الحديثَين الأخيرين اللّذين تكلما في مسألة القدَر عن أن المناظرات الكلامية التي دارت في القرنين الثاني والثالث الهجري قد التفتت إلى العدوى -كما زعم كونراد- عندما اشتد الجدال حول قدَر الإنسان وحدود إرادته[97]. كان لهذه المناظرات -التي أسفرت من جانب عن طلوع المدرسة الأشعرية- تأثير جارٍ على مقاربة أهل الحديث للعدوى[98]. وسأرجع في كلامي الآتي في الشروح إلى مواضيع أخرى صاغت كلامَ أهل الحديث في العدوى، أحدها هو الواجب على كل مسلم رعاية المرضى ومصاحبتهم، وهو موضوع يستأهل الذكر هنا لأنه يتكرر في الحجج المتأخرة على بناء الأفعال على أساس وجود العدوى[99]. زد على ذلك أننا على الحقيقة نجد في الحديثين لمحة مما ركز عليه الشراح المتأخرون وهم يفسرونهما تفسيرًا تناول شبهات المسلمين

---

(95) راجع مصنف الصنعاني 10: 24، ومسند الإمام أحمد في الإبل والجرب 1: 578، والبعير والجرب 1: 703، و3: 90، وصحيح مسلم 4: 1390، وصحيح البخاري 5: 2177-2178.

(96) ولهذا الكلام شبه بيِّن بآية الحديد التي ذكرناها من قبل. وللاطلاع على هذه الواقعة راجع مسند الإمام أحمد 2: 144، 2: 252، 3: 219، وسنن ابن ماجه 2: 1171، ويذكر فيها ابن ماجه أن الإسناد الذي ينتهي عند ابن عمر ضعيف. كذلك راجع سنن الترمذي 1: 450-451، وهنا يروي ابن مسعود الحديثَ الذي حسَّنه الترمذي لثقة راويه، ويحيط فصل القدَر بهذا الحديث إحاطة جيدة.

(97) طرح فان إس -من بين من طرح- فكرة أنه لم تظهر مسألة القدَر في المناظرات الكلامية بصفته مفهومًا حتى القرن الثاني- الثالث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، راجع له (Der Fehltritt des Gelehrten, 38-39, 240-41).

(98) تجد الكلام عن فقيه القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي ابن لُب في الفصل الخامس.

(99) راجع موطأ مالك 476. والرأي هنا أن إعانة المريض ومصاحبته هما على سبيل الاستحباب لا الوجوب، وقد تغير هذا الرأي في الشروح المتأخرة. راجع كذلك كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس 3: 1132-1133، وفيه نُقلت أحاديث مشابهة عن الترمذي وابن ماجه.

ومخاوفهم وضعفهم. وبعد ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ورود الممرض على المصح سُئل عن مقصده: «فقالوا: يا رسول الله. وما ذاك؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنه أذى"»[100]. ولا يتضح بالضبط ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يردُّ الأذى إليه، قد يكون المرض، وقد يكون كذلك - ببعض التصرف- هو الأذى الذي يأتي من الاعتقاد بأن المرض هو سبب نقل الداء. وقد رجح شراح الحديث التأويلَ الثاني في ابتغائهم الجمع بين مختلف الأحاديث وحِفظ الاعتقاد بأن الله تعالى هو الفاعل في الحوادث كلها.

العدوى وشروحها

تتبع شرّاح الحديث أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته كي يدركوا السبل الصحيحة إلى التصرف مع الأوبئة والأمراض التي عدتها قبائل عرب الجاهلية معدية. وكان مما جرى واجتذب إليه انتباهًا عظيمًا في الشروح، وألمع إليه ابن الخطيب بعدها، أن عمر رضي الله عنه قد خرج من المدينة إلى الشام[101]، وعندما بلغ سرغ -وهو موضع على الطريق بين الحجاز والشام- بلغه أن الطاعون قد وقع بالشام، فاستشار أصحابه فأشاروه، فعزم على الرجوع إلى المدينة. ويذكر كونراد رواية أخرى متمّمة من هذا الخبر، فيها أن أبا عبيدة رضي الله عنه (ت. 18هـ/ 638م) عارض قرار عمر بالرجوع سائلًا إياه: أفرارًا من قدر الله؟ فأجابه بأنه يفر من قدر الله إلى قدر الله، حتى جاءهما عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فحسم الخلاف وقال إنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بعدم الخروج من أرض وقع بها الطاعون أو القدوم عليها[102]. وغالب الظن عند كونراد أن لهذه الواقعة نواةً تاريخية -هي قرار

(100) راجع موطأ مالك 476. ولم تورد أي من المصنفات الثمانية الأخرى هذا الحوار.

(101) تكلم كونراد وفان إس كلامًا كثيرًا في هذه الواقعة، راجع الحاشية (87).

(102) يقول فان إس إن حديث النبي صلى الله عليه وسلم ذكر في الواقعة في اللحظات الأخيرة من تقدم أحداثها، راجع (*Der Fehltritt des Gelehrten*, 41). اهـ

عمر من الطاعون الذي ضرب الشام-، نواة تبدت حولها رواية تبدلت تفاصيلها بما يتفق مع الحاجات العقدية للأجيال المتأخرة، وقال إن الزهري (ت. 124هـ/ 742م) قد أتى بها من أخبار من بعض الأقطار تقدمت عليها[103]، وما يتصل منها بكلامنا عن العدوى هو أن قول عمر رضي الله عنه إنه يفر إلى قدر الله رد بليغ لأيٍّ ممن يحتج لموقف جبري في الأمراض الوبائية، أما الحديث الذي رواه عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه؛ فيبـــط ما يسهل أن تراه الأجيال المتأخرة مسوِّغًا لاتخاذ سبل الحجر الصحي[104]. على أنه لم يُفسَّر هذان القولان هكذا إجمالًا، سواء في العصر المتقدم أو المتأخر أو فيما قبله[105]. وإنما تؤكد الشروح تعذّر الهرب من الطاعون، وتستشهد بحديث النهي عن دخول بلد به طاعون أو الخروج منه، وتلغي جواب عمر بأنه يفر من قدر الله إلى قدر الله[106]. وقصدت إلى طريق الاستدلال هذا بأن ذكرت أن عمر قد

ذكر ابن عبد ربه هذه الواقعة في العقد الفريد فيقول: «قال أبو عبيدة بن الجرّاح لعمر بن الخطاب رضوان الله عليه لما بلغه أن الطاعون وقع في الشام فانصرف بالناس: أفرارا من قدر الله يا أمير المؤمنين؟ قال: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة! نعم نفرّ من قدر الله إلى قدر الله؛ أرأيت لو أن لك إبلا هبطت بها واديا له جهتان إحداهما خصيبة والأخرى جديبة، أليس لو رعيت في الخصيبة رعيتها بقدر الله، ولو رعيت الجديبة رعيتها بقدر الله؟ وكان عبد الرحمن بن عوف غائبا فأقبل، فقال: عندي في هذا علم سمعته من رسول الله صلّى الله عليه وسلم، قال: "إذا سمعتم به في أرض فلا تقدموا عليها، وإذا وقع في أرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه". فحمد الله عمر، ثم انصرف بالناس». [المترجمة]

(103) (Conrad, "ʿUmar at Sargh", 508).

(104) والحق أنه قد يكون هذا ما فُهم به الحديث في رواياته الأولى، راجع المرجع السابق 507.

(105) يتكلم اليزاز في مقاومة علماء المغرب وولاة أمرها لفكرتي العدوى والعزل الصحي، راجع كتابه تاريخ الأوبئة 395-408. ويقول فان إس إنه لم تحمل الحجج الكلامية مسؤولي الصحة العامة في العالم الإسلامي إلى الخطو خطوة نحو منع تفشي الأوبئة إلا مؤخَّرًا، راجع كتابه (*Der Fehltritt des Gelehrten*, 301).

(106) راجع تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة 99، والتمهيد لابن عبد البر 6: 209-217. قد يذهب واحد كذلك إلى أن قول عمر "نفر من قدر الله إلى قدر الله" هو قول مجازي لا يريد به فرارًا حقيقيًا. راجع شرح الزرقاني 4: 296. ولا شك أنها ليـــت حجة مقنعة تمامًا في هذا السياق.

ندم على فراره من الطاعون وهو على فراش الموت[107]، واستشهدت بآية البقرة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ...﴾ (243)[108]. وأخذ من هذه الآية التحذيرُ من الفرار من الأوبئة، وصبت إلى جانب ذلك في تفسير تاريخ ما قبل الإسلام، وأصول الطاعون[109]. على أنه لم يكن للطاعون نفسه ولما جرى من عمر رضي الله عنه في سرغ إلا دور يسير في تناول الشرّاح لهذا الإشكال. فالأهم منهما هو الإشكالات التي خرجت من أحاديث العدوى السالفة.

النبي والأعرابي والإبل الجرباء

عندما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا عدوى»، جاءه أعرابي مستفهمًا عن الإبل يخالطها البعير الأجرب فيجربها -وقد استند إلى ما ربما شاعت مشاهدته-[110]. واجتمع رأي الشرّاح على أن جواب النبي: «فمن أعدى

---

(107) راجع التمهيد 6: 211-213، اهـ
ونص ما جاء في التمهيد: «وقد روى عن عمر أنه ندم على انصرافه من سرغ، على أنه انصرف عنه اتباعًا للسنة في حديث ابن عوف، خوفًا أن يكون فارًا من القدر... عن عبد الله بن عمر قال: "جئت عمر (حين قدم من الشام)، فوجدته نائمًا في خبائه، فقعدت فسمعته حين يثور من نومه يقول: اللهم اغفر لي رجوعي من سرغ"». [المترجمة]

(108) راجع التمهيد 6: 213-214، وشرح الزرقاني 4: 300. راجع كذلك (van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten*, 305).

(109) ذهب عموم التفاسير إلى أن الطاعون كان بقيةَ رجز أنزله الله تعالى على طائفة من بني إسرائيل الذين تحدثت عنهم آية البقرة. وللطبري والقرطبي تفصيل كبير في تفسيريهما. وراجع بذل الماعون لابن حجر 73-88؛ تجد كلامًا عن الأوبئة قبل الإسلام.

(110) كان الاعتقاد في الأمراض المعدية شائعًا بين الأعراب. وروى عيسى بن دينار عن ابن وهب أن الأعراب كانوا يعتقدون في خطر مجاورة المريض، واستشهد ببيت من الشعر على أنه يمكن لمبارك البعير المراض أن تعدي الصحاح، راجع كتاب المنتقى للباجي 9: 388-393. وعيسى بن دينار (ت. 212هـ/ 827م) هو أهم من أدخل المذهب المالكي إلى الأندلس، راجع في الكلام عنه المقال الذي تحدث عن أبي الحسن مؤنس في (Encyclopedia of Islam, 4:87)، و(Ferndez Félix, *Cuestiones legales del Islam*) ◄

الأول؟» إنكار لفكرة أنه يمكن للمرض أن يتحوَّل بذاته، ودلالة إلى أن الله تعالى هو الفاعل في أصل المرض[111]، على أنه يحتمل أن يكون الله تعالى قد جعل مجاورة الحيوان المريض سببًا في نقل المرض[112]. أما الخبر الذي يجري على ما جاء من أن ابن عمر رضي الله عنهما قد ابتاع إبلًا تحمل ما سبق الاعتقاد في أنه مرض معدٍ؛ فلم يُتناوَل بعناية إن قارناها بالطاقة التي صُرفت في تناول أحاديث الفرار من المجذوم[113]. وأحد أسباب ذلك أن الواقع الاجتماعي الذي عاشه الشرَّاح كان فيه الجذام، لكن ربما لم يكن عندهم خبرة كبيرة مع الإبل مثلما كانت عند النبي صلى الله عليه وسلم والأعرابي. على أنه يمكن -بدقيق الدراسة- بناء الوقائع التجريبية للوضع من جديد، فقد ينتقل مرض الهيام بشمِّ بول الإبل المصابة به[114]. إلا أن هذه الخلاصة تطرح سؤالًا عن

= (temprano, 22, 33 وراجع Conrad, "Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion",) 165)؛ تجد توثيقات أخرى للمعتقدات في العدوى قبل الإسلام .اهـ

وفي نسخة المنتقى التي رجع إليها المؤلف أن الاعتقاد عند "العرب" على العموم، لا "الأعراب". وأبو الحسن مؤنس أو مؤنس المظفَّر المعتضدي هو الخادم الأكبر الداهية الذي بلغ قيادة الجيش العباسي ثم رتبة الملوك، راجع سير أعلام النبلاء (15/ 56). [المترجمة]

(111) راجع التمهيد لابن عبد البر 24: 191-196. ويذكر ابن عبد البر هنا حديثًا يفسر مقصد النبي صلى الله عليه وسلم: «لا عدوى ولا طيرة ولا هام، ألا ترى إلى البعير يكون في الصحراء فيصبح في كركرته أو في مراق بطنه نكتة من جرب لم تكن فيه قبل ذلك، فمن أعدى الأول». راجع كذلك صحيح مسلم بشرح النووي 14: 217، وعلوم الحديث لابن الصلاح 285، وإكمال إكمال المعلم للأبي 7: 420-421. اهـ

ونص الحديث في البخاري: «لا عَدْوَى، ولا صَفَرَ، ولا هامَةَ. فقالَ أعْرابِيٌّ: يا رَسولَ اللَّهِ، فَما بالُ إبِلِي، تَكُونُ في الرَّمْلِ كَأنَّها الظِّباءُ، فَيَأْتي البَعِيرُ الأجْرَبُ فَيَدْخُلُ بيْنَها فيُجْرِبُها؟ فقالَ: فمَن أعْدَى الأوَّلَ؟». [المترجمة]

(112) راجع المُنتقى للباجي 9: 388-393. وينقل الباجي عن عيسى بن دينار الذي يؤكد أن الله تعالى قد يخلق المرض ابتداءً، وأنه لا مجال لإمكان العدوى. راجع كذلك إكمال إكمال المعلم 7: 419.

(113) راجع أعلام السنن للخطَّابي 1: 583-584، وشرح صحيح البخاري لابن بطال 6: 230-231، والكواكب الدرية للكرماني 9: 217-218، وفيه ينقل الكرماني فقط عن الخطَّابي.

(114) راجع فتح الباري لابن حجر 9: 172-174. كذلك يستشهد ابن حجر برأي الداودي - =

سبب ارتضاء ابن عمر الإبل المراض التي ابتاعها إن كان داؤها ينتقل، سواء عليه أكان بطريق البول، أو بجعل الله تعالى مجاورتها سببًا لانتقاله. وإن لم يكن هذا السؤال قد طُرح أو تُنووِل صراحةً من أي سبيل أخرى؛ فقد صرَّح أبو العباس القرطبي بخطر الركون المفرط إلى المشاهدة الحسية، وذلك في فقرة نقلها ابن حجر بعد ذلك، فيقول: «ومعنى ذلك -أي قوله صلى الله عليه وسلم فمن أعدى الأول- أن البعير الأجرب الذي أجرب هذه الصحاح -على زعمهم- من أين جاءه الجرب؟ أمن بعير آخر؟ فيلزم التسلسل. أو من سبب غير البعير؟ فهو الذي فعل الجرب في الأول والثاني، وهو الله تعالى الخالق لكل شيء، والقادر على كل شيء. وهذه الشبهةُ التي وقعت لهؤلاء هي التي وقعت للطبائعيين أولًا، وللمعتزلة ثانيًا. فقال الطبائعيون بتأثيرات الأشياء بعضها في بعضٍ، وإيجادها إياها، وسموا المؤثر طبيعة. وقالت المعتزلة بنحو ذلك في أفعال الحيوانات والمتولدات، وقالوا: إنَّ قُدَرَهم مؤثرة فيها بالإيجاد. وإنهم خالقون لأفعالهم، مستقلّون باختراعها. واستند الكل ممَّن ذكر للمشاهدة الحسية، وربما نسبوا منكِر ذلك إلى إنكار البديهة. وهذا غلطٌ فاحشٌ، وسَبَبُه: أنهم التبس عليهم إدراك الحس بإدراك العقل، فإنَّ الذي شاهدوه إنَّما هو تأثير شيء، عند شيءٍ آخر، وهذا حظُّ الحسّ، أما تأثيره فيه فلا يدرك حسًّا، بل عقلًا، فإن الحسَّ إنما أدرك وجود شيءٍ عند شيءٍ، وارتفاعَه عند ارتفاعه، أما إيجاده به فليس للحسّ فيه مدخلٌ، فأما المتقاربات في الوجود على حالةٍ واحدةٍ فالعقلُ هو الذي يفرِّق، فيحكم بتلازم بعضها بعضًا عقلًا، ويحكم بتلازم بعضها بعضًا عادةً مع جواز التبدُّل عقلًا. ولقد أحسن مَنْ قال من العقلاء النظَّار الفضلاء: إياك والانخداعَ بالوجود والارتفاع. واستيفاءُ الكلام على هذا في علم الكلام. وفيه دليلٌ على جواز مشافهة مَن وقعت له شُبهةٌ في اعتقاده بذكر البرهان العقلي؛ إذا كان السائل أهلًا لفهمه. فأما أهل القصور؛ فيخاطبون بما تحتمله

* وربما هو أحمد بن نصر الله البغدادي (ت. 844هـ/1440م) الفقيه الحنبلي الكبير الذي برز في القاهرة وكتب في الحديث، راجع معجم المؤلفين لعمر كحّالة 1: 319-، إذ يرى أن العدوى في هذا السياق تعني البغي، وهو رأي غريب بحسب ما أعلم.

عقولهم من الأمور الإقناعيات»[115]. ربما أكثر ما يلفت النظر في هذه الفقرة هو استخدامه العقل لدحض انطباعات المشاهدة الحسية. إذ يستند القرطبي -مثلما يستند المازري في كلامه في الكُهّان- إلى حجج مستقاة من المدرسة الأشعرية، وذلك في دحضه مزاعم الطبائعيين العقلانيين، ومزاعم المعتزلة. وبعد أن قال إن مشاهدة تعاقب الحوادث لا تثبت اقترانها اقترانًا سببيًا، أمكنه أن يبسط معادلة بين العقل وبين تفسير الشارح لكلام النبي صلى الله عليه وسلم[116]. ويمكن القول إن هذا الفهم يضع النبي صلى الله عليه وسلم في صورة متكلم لا يُنازع، متكلم يُبين لمن دونه الارتباط المتأصلَ بين العقل والنقل[117].

ورود الإبل الممرضة عند أبي هريرة

أثار مسألةَ النسخ شرّاحٌ رأوا تعارضًا بين جواب النبي صلى الله عليه وسلم للأعرابي وبين نهيه عن ورود الممرض على المصح[118]. إلا أن واقعة أبي هريرة رضي الله عنه أوليت اهتمامًا أكبر، وفيها أنه أمسك عن رواية حديث «لا عدوى» بعد أن بدأ يحدّث بحديث «لا يورد ممرض على مصح». فهنا شاهدٌ على أن أحد الصحابة رضوان الله عليهم، وأحد أهم رواة الحديث، قد رأى في هذين الحديثين ظاهر تعارض. وأكثر ما يردده الشراح هو كلام أبي سلمة رضي الله عنه من أنه ما رأى أبا هريرة قد نسي حديثًا غيره[119]. لكن حتى وإن كان

---

(115) المفهم للقرطبي 5: 621-622، وفتح الباري لابن حجر 21: 377. وقد غير ابن حجر في الفقرة واختصر شيئًا يسيرًا.

(116) راجع الفصل الخامس، إذ أتكلم فيه في العلاقة بين علم الكلام والفقه في مسألتي السببية والعدوى.

(117) لم أجد أي مصدر يقول بهذا قولًا صريحًا، إلا أنه مفهوم ضمنًا فيما نُقل هنا.

(118) راجع إكمال المعلم لابن موسى 9: 141-142.

(119) راجع الكواكب الدراري للكرماني 21: 45، وفتح الباري لابن حجر 21: 376-377. كان أبو هريرة رضي الله عنه قوي الحفظ لحديث النبي صلى الله عليه وسلم لما روي عن أن النبي قد مكّنه من حفظ الأحاديث التي سمعها كلها، وذلك بأن بسط أبو هريرة بردة له، فحدّثه النبي، ثم ضم بردته إلى صدره. ويستشهد ابن حجر بآراء ابن التين (ت. 611هـ/ ▪

ذاك، فيظل أنه على الشرَّاح حل اختلاف الحديثين. أنُسخ النهي عن ورود بعض الحيوانات مع بعضها بحديث «لا عدوى»؟ ألا يمكن الجمع بين الحديثين؟ ثمة خلاف في هذه المسألة، إلا أن جمهور الشرَّاح على خلافٍ بيّنٍ للنسخ(120). وثمة طريق أيسر للجمع بين الحديثين، وهي الحجة -المذكورة آنفًا في جواب النبي صلى الله عليه وسلم للأعرابيّ- التي تذهب إلى أن الله تعالى قد جعل مجاورة المرضى سببًا في وقوع المرض(121). وعليَّ أن أؤكد أن الشراح لا يرون هنا انتقالًا للمرض من أي نوع، وإنما يرون أن مجاورة المرضى متعلقة بخلق الله تعالى الجربَ عرَضًا لا سببًا. وكان احتمالُ أن الله تعالى يجعل الانتقالَ لإحداث المرض هو رأيَ قلة من بين أهل الحديث، وقد أُلبِس صورة ملموسة مفصَّلة قديمًا منذ ابن قتيبة، إذ يقول: «وكذلك النُّقبة، تكون البعير، وهي جرب رطب، فإذا خالطها الإبل، وحاكها، وأوى في مَباركها، أوصل إليها، بالماء الذي يسيل منه والنُّطَف ونحوًا مما به. وهذا هو المعنى الذي قال فيه رسول الله

= 1214م) الذي سبقه إلى شرح البخاري، فيقول إنه ربما سمع أبو هريرة هذا الحديث قبل أن يأمره النبي صلى الله عليه وسلم بأن يبسط بردته. راجع (Juynboll, *Authenticity of the Tradition Literature*, 87) وأكثر أبو هريرة لبوهندي 38؛ نجد نظرة نقدية لهذه الواقعة. وقد ذكر ابن حجر في فتح الباري 21: 277 أن كثيرًا من الصحابة روى إنكار النبي صلى الله عليه وسلم العدوى مع رواية أبي هريرة له.

(120) يذكر الباجي رأي عيسى بن دينار من أن النبي صلى الله عليه وسلم نسخ حديث "لا يورد ممرض" بحديث "لا عدوى" -وهو مخالف لما ذهب إليه أبو هريرة-، ويخالف الباجيُّ ابنَ دينار لأن ترتيب الحديثين غير معلوم، فلا يمكن أن يستند أحد إلى حجة النسخ هنا، راجع المنتقى 9: 388-393. وعلّق ابن حجر بأنه وإن اعتقد أبو سلمة أن الحديثين مختلِفَين فقد أوضح في باب الجذام أنه يمكن الجمع بينهما، فلا حاجة إلى الحديث عن النسخ، راجع فتح الباري 21: 377. وجاء القرطبي بأشمل الحجج على النسخ، وذلك مع ما جاء به من الأسباب المحتملة في سكوت أبي هريرة، راجع المُفهم 5: 626. راجع كذلك المُعلم للمازري 3: 102-103. ويقر ابن العربي في قبَسه 3: 1134 باختلاف الحديثين، إلا أنه ينكر انتقال المرض بين حيوانين إنكارًا تامًّا.

(121) راجع علوم الحديث لابن الصلاح 285، وشرح الزُّرقاني 4: 425، وإرشاد الساري للقسطلاني 8: 411-412، وإكمال إكمال المعلم للأبي 7: 419. ويشبّه الأبي والزرقاني الاقتراب من المريض بالوقوف إلى جوار جدار مائل.

صلى الله عليه وسلم: "لا يوردنَ ذو عاهة على مصحٍّ". كُره أن يخالط المعيوه الصحيحَ، فيناله من نَطفه وحِكَّته، نحو مما به"[122]. وأنكر ابن قتيبة في الباب نفسه تأويلًا مختلفًا برز فيما بعد أكثر من آرائه: أن السبب في ألا تخلط الحيوانات المريضة بالصحيحة هو أنه إن مرض واحد من الصحيحة عندئذ؛ فلربما سولت للمرء نفسُه الاعتقاد في العدوى، فيأثم بإقران قوة أخرى مع الله تعالى، فيقع بذلك في الشرك[123]. ولهذا التأويل تشابه واضح مع تفسير الشرَّاح لإرشاد النبي صلى الله عليه وسلم من يعتقد في الدار شؤمًا إلى مغادرتها. ويرى الشرَّاح في الحالَين أن مكمَن الخطر في معتقدات الأمة، لا في سلامة أبدانها. ويمكن أن نجد ما يشبه هذا النهج في تفسير رجوع عمر رضي الله عنه من سرغ أو لزومِ اجتناب مخالطة المجذوم -وهو الأكثر شيوعًا-[124].

الجذام: العدوى الأخرى

ومقام الجذام هو ما يصرف فيه الشرَّاح غالب كلامهم في مسألة العدوى. فهنا مرض شهده العالم الإسلامي حتى من قبل بعث النبي صلى الله عليه وسلم وظل مشاهَدًا كل يوم[125]. كيف ينبغي معاملة المجذوم؟ أيمكن للمرء أن يشاربه؟

---

(122) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة 98. ويفسر الخطَّابي الرطوبة التي تنقل المرض بأنها سريان روائح المجربين الكريهة، وهو يشبه ما جاء في الكلام في خطر الجذام وألمح إليه ابنُ قتيبة نفسه. كذلك يذكر أن اليمني يردُّ هذا التفسير لما يرى فيه من مخالفة الاعتقاد بأن الله تعالى قد خلق الجرب في الإبل، راجع أعلام السنن للخطَّابي 2: 1161-1162. وقد نقل ابن حجر آراء ابن قتيبة كذلك في فتح الباري 21: 276-281.

(123) تجد رد ابن قتيبة لهذا الرأي في تأويل مختلف الحديث 98. ويمكن أن تجد مؤيدي هذا الرأي في التمهيد لابن عبد البر 24: 197-198، والمعلم للمازري 3: 102-103، وإكمال المعلم للقاضي عياض 9: 142، والمفهم للقرطبي 5: 620-626. ويذكر النووي في شرح صحيح مسلم 14: 217 أن الاعتقاد في العدوى قد يؤول إلى الردة.

(124) راجع شرح الزرقاني 4: 302؛ تجد رواية عن رجوع عمر من سرغ لأنه لم يرد أن يقع أتباعه في الاعتقاد في العدوى.

(125) كان الجذام حاضرًا في الشرق الأوسط قبل مجيء الإسلام بزمن طويل. راجع (Lieber, =

أيمكن أن يبتاع منه متاعه وطعامه؟ أن يصلي إلى جواره؟ الواضح من الشروح أن كثيرًا من المؤمنين كانوا يأبون معاملة المجذوم، لكن كيف يمكن إدخال هذا الشعور العام في طريق ينزع إلى إنكار انتقال المرض؟ قد جاء الكلام في احتمالين: أولهما هو تأكيد خطر اقتراب العبد من المجذوم لأنه إن أصيب؛ فلربما تسلل إلى قلبه شك في وحدانية الله تعالى واعتقاد في العدوى[126]. وثانيهما هو افتراض أن الرائحة المنبعثة من المجذوم خطِرة في ذاتها ولذاتها، وينبغي اجتنابه لذلك السبب، ذلك وإن كان هذا التوجه في الاحتجاج قد جاء - على المدى الطويل- باللبس أكثر من الوضوح، وتوصف الرائحة هنا بأنها قوية بما يكفي لطرح المرأة جنينها، ولبلوغ غاية الأذى في العلائق الزوجية[127]. وثمة خيار ثالث هو أنه لا عدوى إلا في حال الجذام والجرب وقليل من الأمراض دونهما ليس الطاعون من بينها، تمامًا كما أُنكرت الطِّيَرة إلا في ثلاث[128]. وإن كانت الطرائق الثلاث هذه معارضًا بعضها بعضًا، فقد أمكن أن

- ("Old Testament 'Leprosy,' Contagion, and Sin")؛ تجد تقييمًا حديثًا للجذام في الكتاب المقدس. وقد استعرض مايكل دولز (Michael Dols) العنصر التاريخي عن المجذومين في العالم الإسلامي، وذلك في ("Leper in Islamic Society")، ويتناول مسألة العدوى في الصفحات 895-897.

(126) ينقل الباجي عن يحيى بن يحيى المصمودي (ت. 234 هـ/ 848 م) السبيلَ التي يضر بها الجذام بالنفس بالاقتراب منه حتى وإن كان غير معدٍ، راجع المنتقى 9: 388-393.

(127) راجع تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة 98. وينقل الباجي في هذه المسألة رأيي شيخي المالكية الإمام ابن القاسم يحيى بن يحيى (ت. 191 هـ/ 806 م)، والإمام سحنون (ت. 240 هـ/ 854-855م)، راجع المنتقى 9: 388-393. وإذ كان الجذام سببًا كافيًا للمرأة أن تطلّق من زوجها؛ فقد اختلف ابن القاسم وسحنون في تحريم وطء المجذومُ إماءه، فالأول يحرّمه والثاني يبيحه. وهذه الفقرة موجودة كذلك في أعلام السنن للخطابي 2: 1151-1152. كذلك وردت آراء يحيى حول ضرر رائحة المجذوم في شرح صحيح البخاري لابن بطّال 9: 449-450. وأورد القسطلاني آراء ابن قتيبة مجددًا في إرشاد الساري 8: 373-374.

(128) راجع أعلام السنن للخطابي 2: 1151-1152. يستشهد ابن بطال بأبي بكر بن الطيب الباقلاني (ت. 403هـ/ 1013م)، وهو عالم مالكي من بغداد عُرف بمخالفته الشديدة للمعتزلة. كما يذكر الباقلاني المعتزليَّ المعروف الجاحظ -ويفنّد كلامه-، وذلك لزعمه عن ▪

يبسطها الشراح مع تسويغ ضمني لعمومها. وقد زاد المسألةَ التباسًا كثيرٌ من الشراح الذين استندوا إلى ما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم، فشددوا إنكارهم العدوى من الجذام[129]. ويمكن إزالة شيء من هذا التخبط بالتفريق بين المؤمنين الذين تمكنهم قوة إيمانهم من مجاورة المجذومين دونما أذى، وبين جمهور عوام المسلمين الذين أُبرؤوا -رحمةً بهم- من مثل هذه البرهنة المغالية على حسن ظنهم بالله تعالى[130]. وقد تبين كذلك

= شبه النَّظّام أن الحديثين المعنيين متعارضان، فيقول إن هذا جهل وتعسف لأن حديث "لا عدوى" مخصوص، فكأنه قال لا عدوى إلا من الجذام والجرَب، راجع شرح صحيح البخاري 9: 449-450. ويقدم الأُبي تعريفًا طبيًا للعدوى والأمراض التي يعدها الأطباء معدية مستشهدًا بكتاب للطيبي -وربما هو شرف الدين الحسين الطيبي (ت. 743هـ/ 1342م)، راجع معجم المؤلفين لعمر كحّالة 1: 639-، فيقول الأبي: «قال الطيبي العدوى تجاوز العلة صاحبها إلى غيره، قال والأطباء يجعلون ذلك في سبع علل، في الجذام والجرب والجدري والحصبة والبَخَر والرمد والأمراض الوبائية»، راجع إكمال إكمال المعلم 419. ويبسط الزرقاني نسخة معدلة قليلًا من هذه الأمراض، وذلك في الوقت نفسه الذي يذكر فيه أن معظم العلماء ينكرون العدوى، راجع شرح الزرقاني 4: 424.

(129) يستشهد ابن بطال -عن الطبري (ت. 310 هـ/ 923 م)- ببضعة وقائع أكل فيها النبي صلى الله عليه وسلم وبعض من صحابته مع المجذومين، ويروي في واحدة منها أن عائشة رضي الله عنها نفت أن قال النبي صلى الله عليه وسلم: "فر من المجذوم"، ويقول إنه كان لها هي نفسها مولى أصابه ذلك الداء فكان يأكل في صحافها وينام على فراشها. وأما الطبري؛ فكانت المسألة عنده بينة بإنكار النبي صلى الله عليه وسلم الأمراض المعدية، راجع شرح صحيح البخاري لابن بطّال 9: 409-412. ويستشهد ابن حجر بفقرات الطبري نفسها ويفيد منها لرد من يؤكد أن أبا هريرة رضي الله عنه قد أمسك عن حديث "لا عدوى"، راجع فتح الباري لابن حجر 21: 276-281، وكذلك عمدة القاري للعيني 10: 168-169.

(130) تجد فكرة بقاء العبد مع المريض إن كانت نفسه قوية بما يكفي لتحمل ذلك في تعليقات يحيى بن يحيى التي ينقلها الباجي في المنتقى 9: 388-393. وقد بسط ابن أبي جمرة الكلام في هذا الرأي في بهجة النفوس 2: 1267-1272، إذ ذهب إلى أن حديث "فر من المجذوم" يُقصَد به الشفقة على المؤمن العادي. وليس هذا الفرار واجبًا، وهو ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمؤاكلته المجذومين، إلا أنه قال "فرّ" لرأفته بالعوام من الناس؛ ذلك لما كان من الروائح التي قد تضر الجسم والنفس، راجع فتح الباري لابن حجر 21: 281.

بالقياس على منطقٍ سرى على الإبل الجرباء، وهو أنه قد تكون مجاورة المجذوم سببًا لوقوع المرض[131].

كذلك يسرد الشراح آراء عن مشكلات عملية شتى تُظهر إقرارًا بإيجاس العامة من المجذوم وهي: إن أمكن توفير مصدر شراب بديل للمجذوم فينبغي استخدامه[132]، وأن يُحرم على المجذوم الصلاةَ في المسجد إلا الجمعة، وإن كثُر المجذومون اتخذوا لأنفسهم موضعًا[133]. وهذه مسائل تواترت في فتاوى العصر المتقدم، وهو ما يُبدي الاهتمام الجاري بالمسألة[134]. وكان التذكير بأن مجالسةَ المريض دلالةٌ على التقوى وعملٌ بها قد أحكم التوجه إلى إباحة اجتناب المجذوم، وهو حض جاء في سياق الطاعون أكثر من الجذام[135].

---

(131) راجع فتح الباري 21: 279، إذ يذكر ابن حجر أن هذا هو الرأي الذي ذهب إليه جمهور الشافعية، ويستشهد على ذلك بالبيهقي (ت. 458 هـ/ 1066م). ويذكر القسطلاني أن اجتناب المجذوم رحمة به وبالصحيح؛ ذلك أنه يجب رعاية خاطر المجذوم فلا تعظم مصيبته وحسرته برؤية صحيح البدن سليمًا من الآفة التي به، راجع إرشاد الساري 8: 373-374.

(132) ينقل الباجي مجددًا آراء يحيى بن يحيى الذي يؤكد ألا يُمنع المجذوم الاتجارَ في الأسواق، وأنه لا بد من تعويضه إن حيل دونه ودون وصوله إلى البئر، راجع المنتقى 9: 388-393.

(133) يواصل الباجي نقله من الثقات من المالكية، راجع المرجع السابق. وقارن ما جاء في كتاب الواضحة لابن حبيب 121-122، بالصفحات 122-123 من ترجمته إلى الإسبانية. ينقل ابن بطال في شرح صحيح البخاري 9: 409-412 عن يحيى بن يحيى في المسألة نفسها، فعنده أن المازري هو الجاذب للانتباه من بين شرّاح مسلم من حيث كلامُه نفسه في هذه المسألة، إذ حديث "فر من المجذوم" غير مذكور في صحيح مسلم، راجع المعلم بفوائد مسلم 3: 102-103.

(134) راجع مثلًا ما حللته مازولي جينتارد (Mazzoli-Guintard) في (Notes sur une" minorit d'al-Andalus"). وإنني شاكر لماريبيل فيرو (Maribel Fierro) هذا المرجع.

(135) يستند هذا القول إلى حديث النبي الذي وُرد في الموطأ، راجع الحاشية (102). ولم يُذكر الجذام على الخصوص في المنتقى للباجي 9: 388-389، ولا في القبس لابن العربي 3: 1132-1133.

الجمع بين الحديثين؟

لم يعيِّن جل الشراح إلا ترجيحًا واحدًا لهم من التأويلات السابقة. فما الحكم القطعي في مسألة العدوى أمام هذه الآراء والمقاربات العريضة؟ لا حكم قطعي إجمالًا؛ إذ يستمر مجرى الشرح والتأويل في الشروح وفي أفانين أخرى، مثل الفتاوى، ورسائل الطاعون، وما كتب في الطب. ويظهر كثير من الشراح مواقفهم بالإتيان بالآراء التي يتفقون معها فحسب، أو بإيجاز ذكرها في نهاية كل باب. إلا أن ثمة من يسرد مواقف قطعية من المسألة، مع ترجيح بعضًا من مواقف الثقات. ولم يكن أحد ضد العدوى بقدر ما كان العالم القاهري الجليل ابن حجر العسقلاني. ولرأيه أهمية خاصة بسبب تأثيره في الدراسات المتأخرة، ولأنه ألف كتابًا في الطاعون نفسه[136]، إذ يبسط في باب الجذام السبلَ الممكنة التي يمكن بها الجمع بين الحديثين المتعلقين بالمسألة، وكلٌّ فيها إنكار للعدوى عدا الخامسة[137]:

1. إنكار العدوى مطلقًا. ويكون البعد من المجذوم -في سبيل الفهم هذه- من أجل اجتناب أن يزداد شعوره بالنقص عندما يرى صحيحًا.
2. افتراض أن للحديثَين مخاطَبين. فيكون حديث العدوى مخاطِبًا قويِّي الإيمان القادرين على ردّ الاعتقاد في انتقال الأمراض بذاتها، تمامًا مثلما هم قادرون على ردّ الاعتقاد في الطِّيرة. ويشبه ابن حجر هذه الحال بنشاط الجسم في مقاومة المرض. ويكون حديث الفرار من المجذوم -في المقابل- مخاطِبًا ضعيفي الإيمان العاجزين عن الكف عن الاعتقاد في العدوى.
3. أن يُعَد قول «لا عدوى» على العموم الذي قد يخرج منه مخصوص، مثل الجذام والجرب.

---

(136) وفي بذل الماعون كلام بتفصيل أكبر في الفصل الخامس.

(137) راجع كتابه فتح الباري 21: 278-281. ويذكر العيني سبلًا مشابهة في عمدة القاري 10: 168-169.

4. ألا يكون للفرار من المجذوم أي علاقة بالعدوى، وإنما هو يُبدي كراهة المكوث مع من تنبعث منه روائح كريهة، وكذلك إمكان الاعتلال من الرائحة.

5. أن يُقصَد من إنكار العدوى دحضُ الاعتقاد الجاهلي في أن المرض معدٍ بالطبع، وتبيينُ أن كل شيء موكّل إلى إرادة الله تعالى. ولهذا السبب آكل النبي صلى الله عليه وسلم مجذومين؛ ذلك كي يبين للناس أن الله تعالى هو مسبب الداء والدواء. إلا أنه أرشد أيضًا إلى عدم مجاورة المجذوم لكي يوضح أن المجاورة أحد الأسباب التي بها تجري إرادة الله تعالى.

6. رد العدوى بإطلاق. وهنا يوضح ابن حجر ذلك أن مسألةَ اجتناب المجذوم اتُّخذت ذريعة للقول إن مخالطة المريض سبب لانتقال المرض. وهذا رأي أبي عبيد (ت. 224هـ/ 838م) الذي قصد ابن حجر إلى نقله[138]. ثم ينقل آراء ابن خُزيمة (ت. 311هـ/ 924م) وهو يرى أنه أطنَب في تبيينه المسألة[139]. وطريقة ابن حجر مشتّتة؛ فبعد أن استشهد بكثير من الروايات المؤيدة إنكار العدوى، ذهب إلى أن الأحاديث التي تقول بالفرار من المجذوم إما أنها ترمي إلى تسكين المسلمين الذين يخشون التأذي، وإما أن النبي صلى الله عليه وسلم قالها رأفةً بالمجذومين الذين قد تزيد رؤيتهم لصحيح البدن من حسرتهم. والواضح هنا -بكل حال- أن إثبات العدوى مخالف لأقوال النبي صلى الله عليه وسلم.

---

(138) راجع في الكلام عن أبي عبيد القاسم بن سلام الهراوي (Conrad, "Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion", 170-71).

(139) كان أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري إمامًا في علم الحديث روى عنه البخاري ومسلم. راجع (*Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 1:601)، وأذكره فيما بعد بـ(*GAS*).

اتبع ابن حجر -إلى حد ما- التفرقة التي جاء بها ابن قتيبة بين العدوى في الجذام وبينها في الطاعون. وفي الحين الذي صرَّح ابن قتيبة فيه بأن الجذام يمكن أن ينتقل بوسائط مادية -ذلك إن لم يكن تحت مسمى العدوى-، كان برهان ابن حجر يرمي إلى غير ذلك، إلا أنه يرى أسبابًا أخرى لاجتناب المجذوم. لكن الاثنين اتفقا على أنه لا يمكن للناس الهروب من الطاعون، وأن عليهم ألا يفروا منه. والراجح أن لسبب تقسيم العدوى إلى نوعين جذورًا في الأحاديث النبوية نفسها. ومن نظر في الطاعون والجذام واجه إشكالًا مع إرساء حال من العدوى لا يكون فيها جدال؛ إذ يتقلب الطاعون بين الناس، فيغلب واحدًا، ويسلَم منه جارُه. ويرتبط انتقال الجذام بشدة المرض وطول المخالطة[140]. ولم تُرَ العدوى في المرضين على الدوام، إلا أن المعتقد الشعبي قد ربطها طويلًا بالاثنين. ويحتمل التفريق بين الاثنين سببًا آخر عند أهل الحديث، وهو أنه قد جُعِل في الطاعون ابتداءً بابٌ للشهادة[141]. وهذا الرأي هو الحجة المحورية لكتاب ابن حجر في الطاعون الذي يذهب فيه كذلك إلى أن الطاعون ينتقل بطريق الجن[142]، فلا مجال هنا لمبدأ العدوى؛ فالله تعالى يفعله في الناس فرادى بوَخْز الجان[143]. وتختلف الحال عند المجذومين، فلا يقترن مصابهم بالشهادة، وقد تقدم أن الجذام في القرن الأول من الهجرة أوشك يعد لعنةً بين الناس[144]. على أن تفسيرات التفريق بين نوعين من العدوى هي -

---

(140) راجع (Lieber, "Old Testament 'Leprosy,' Contagion, and Sin", 101)؛ تجد كلامًا في إعداء الجذام. ويختلف المؤرخون في هذه المسألة، فقارن مقال ليبر بمقال (Touati, "Contagion and Leprosy", 179) الذي يقول فيه صاحبه إن الجذام معدٍ باعتدال.

(141) (Van Ess, Der Fehltritt des Gelehrten, 125-26).

(142) بذل الماعون 109-122، 155.

(143) لم يخالف ابن حجر الوصف الغالينوسيّ لآثار الطاعون على البدن. الحق أنه رأى أن أعراض الطاعون هي نتيجة طعن الجن للجسم، إلا أنه رد تمامًا نظرية تلوث الهواء/ الميازما لانتقال الأوبئة، راجع بذل الماعون 102-105.

(144) راجع (Conrad, "Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion", 173-75)، ويستشهد كونراد فيه ببعض مما جاء به ابن قتيبة في عيون الأخبار. قارنه بـ (Dols, "Leper in Islamic Society", 895, 898-99).

في أحسن الأحوال- تفسيرات غير قاطعة. كذلك قد يكون للاختلاف في العدوى علاقة كبيرة بمواطن اختلاف المرضين؛ ذلك أن الطاعون -كما ذكر المازري- مرض جمْعيّ، يصيب جماعة كبيرة في آن واحد، أما الجذام؛ فمرض فرديّ، يُعرَف عنه أنه يسري من فرد إلى فرد[145]. وثمة مسألة أخيرة بخصوص الجذام ينبغي ذكرها، وهي أنه ما أمكن لابن حجر ولا لأيٍّ من الشرّاح -الذين يؤكدون خطورة الروائح المنبعثة من المجذوم مع إنكارهم العدوى- أن يفسروا ما قد يتخبّط القارئُ الحديث بتناقضه: فإن كانت رائحة المجذوم والسائل الحاصل من رائحة الأجرب يصيبان غيرهما بدائهما؛ ألا يعني ذلك أن المرضين معديان؟ فكأن التركيز على الآثار السيئة التي تخلّفها رائحة الجذام هو -في أحسن الأحوال- وسَط بين لوازم الخطابين الكلامي والطبي، وهو ما يتيح لأهل الحديث الإصرار على أنْ ليس الداء نفسه هو ما ينتقل، أنْ ليست هذه هي عدوى الجاهلية التي أنكرها النبي صلى الله عليه وسلم. ولم يُوت بحل وسَط مثله في الطاعون، وهذا هو ما فُتح المجال لابن الخطيب لأن يرثيه في غرناطة في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي.

وآراء ابن حجر ثقة عند الأجيال المتأخرة، لكن من العلماء دونه من صرح بآراء ثقة كذلك، في حياته وبعد مماته. إذ ذهب الأبي إلى أن الله تعالى قد جعل مجاورة المرض سببًا لانتقاله، وإلى أنه يلزم عدم إنكار الأصول الطبية، وأنه ينبغي -في الوقت نفسه- تأويل هذه الأصول بما لا يخالف التوحيد[146]. أما القسطلّاني -وهو من بني بلدة ابن حجر وعاش في القرن التابع لوفاته-؛ فله رأي مشابه لذلك، وهو أن الله تعالى جعل في المجاورة سببًا لانتقال المرض، إلا أنه لم يذكر أهمية التوفيق بين الطب والفقه[147]. ولم يذكر أيٌّ منهما آراء ابن الخطيب التي استهللت الفصل بها، ولو أراد الأخيرُ لاستشهد بشراح آرائهم

---

(145) قارن ذلك بما جاء في الحاشية (81).

(146) إكمال إكمال المعلم 7: 419.

(147) إرشاد الساري 8: 411-412، وراجع الحاشيتين (125) و(126)؛ تجد آراء مشابهة.

أقرب لآرائه، إلا أنه لم يجد واحدًا يؤيده في مسألة الطاعون[148]. زد على ذلك أن عالمًا آخر من الأندلس -هو أبو العباس القرطبي- قد جاء قبل قرن من كتابة ابن الخطيب، فبحث التعويل على الدليل التجريبي -الذي نراه عند ابن الخطيب وكثر ثناء الشراح المتأخرين عليه-فوجده قاصرًا. قد نقع في الحرج إذًا إن رأينا ابن الخطيب صوت عقل منعزل في بادية التقليد (Imitation) الكلامي المتشدد. وثمة آراء كثيرة في عالم شروح الأحاديث، غالبًا ما تصطف في الصفحة نفسها في تجاور متضارب، فتتيح للقارئ فرصة اختيار ما يذهب إليه. لقد أنكرت قدرة الأمراض على الانتقال بالطبع على العموم، إلا أن كثيرًا من الشراح -من ابن قتيبة إلى القسطلّاني- أيدوا انتقال المرض، ولا يكون ذلك إلا في ظروف معينة، وقاصرًا على أمراض معينة[149].

تتمة

أفاد أهل الحديث من طرائق شتى في تفسير ظاهر التعارض في الأحاديث النبوية المتعلقة بالطِّيرة والعدوى، وربما كان أكثرها تأثيرًا هو تركيزهم على ما في نفس المؤمن. إذ ذهب الشرَّاح إلى أن طول ملاصقة الدار المشؤومة ومخالطة المجذوم يمكن أن يوقع في نفس المؤمن أن لشيء دون الله تعالى قوةً مسبِّبة. وليس هذا مجرد حل بديل مؤقت لإشكالية تفسيرية معقدة -وإن زعم مشككٌ أنه بدأ هكذا-، وإنما هو قاعدة يتبعها الشراح عمدًا في تفريق الأحوال لأسباب مماثلة[150]. ويُبدي التركيزُ على ما يحمله المسلم في نفسه مواطنَ توجُّس

(148) تجد مثالين في المنتقى للباجي 9: 388-393، وفي علوم الحديث لابن الصلاح 285.

(149) لئلا يُحمل كلامي على محمَل خاطئ؛ فليس ابن الخطيب هو أكثر من ينبغي تصويب تقييمه لشروح الأحاديث، إذ غالبًا ما تأتي الدراسات المعاصرة بما ليس موجودًا عندما نبحث عن آراء حديثة في العالم المتقدم. ويُبحث التاريخ المحوّط ابن الخطيب بإطناب أكثر في الفصل الثالث.

(150) وهو رأي صحابي، ويبسط فان إس نظرةً مختلفة قليلًا عن موقف أهل الحديث من الأحاديث، فيقول: «لكن بدا -على أية حال- أن تسويغ الفرار من المجذوم مثارٌ لحسرته، ■

القرنين الثاني والثالث الهجري أكثر مما يبدي مواطنَ الأوَّل. إنها نتاج ما جرى مبكرًا نسبيًّا -من منظور ابن الخطيب- في طريق الإسلام: وهي محاولة المسلمين فهم طبيعة المرض وضبط المجتمع.

ويجدر تأمل نظرة كونراد لفهم أهل الحديث للعدوى، إذ يقول: «يقدم الإسلام في فترة القرون الوسطى مثالًا قيِّمًا لمجتمع يتضح فيه تطبيقُ تدابير الصحة العامة في مواجهة العدوى، وذلك في الحين نفسه الذي كانت نظرية العدوى فيه مسألة خلافية إلى حد بعيد... وكأن ما يدل ذلك إليه أن المجتمع كان مؤهَّبًا لأن يتسع للمسألة في تدوينات شتى متعارضة، فتُنتقَد العدوى في الدراسات الدينية ويكثر إنكارُها، فيما يُسلَّم بها دون جدال في المناحي الدنيوية الأكثر منها عملية»[151]. وأنا لا أرى انفصامًا بين "الدراسات الدينية" وبين "المناحي الدنيوية الأكثر منها عملية"، وإنما أود أن أنوه إلى أن التسليم الذي ذكره كونراد كان قائمًا -على الحقيقة- على عالَم الشرح عند أهل الحديث، لا مخالفًا له. فعندما أنكرت العدوى مع الإبقاء على إمكان انتقال المرض في حال المجذومين؛ استطاع الفقهاء بذلك مثلًا أن يأتوا بأسباب قوية مبنية على السنة النبوية للزوم ضبط اتجار المجذوم في الأسواق[152]. وكانت أسباب تعذر فعل ذلك في حال المطعونين -الأسباب التي بُحثت في هذا الفصل- هي ما آلت في القرن التاسع عشر بجماعة العلماء، وبولاة الأمر -من جانب-، إلى بقائهم على ترك الدعوة إلى تدابير تحتوي الطاعونَ وتفشِّيه[153]. ولم ترجع عاقبة ذلك إلى تراث متقادم متجذر في التقليد (Imitation)، وإنما إلى دراسة مستحدَثة على

- ولم يكن لهذه الفكرة محل إلا عند علماء الحديث. والذين أنكروا الحديث من أساسه أو شككوا به -وكثير من فعل ذلك في البداية- ما أمكنهم إلا أن يرَوا فيه تعارضًا في هذه المسألة». (Van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten*, 297).

(151) (Conrad and Wujastyk, *Contagion*, xvii).

(152) كأن هذا واحد من أكثر التدابير العملية التي ذكرها كونراد في (Ninth-Century Muslim" "Scholar's Discussion", 176).

(153) راجع تاريخ الأوبئة للبزّاز 403-408، وكذلك الفصل السادس من هذا الكتاب.

الدوام ارتقت في اتجاه مختلف عما اختاره العلماء الطبيعيون في القرن العشرين. وعندما تُرى دراسات أهل الحديث في هذا الضوء، حينها فقط يمكن أن يُفهم بالحق أنها تبادل جارٍ لآراء المتخصصين الذين يحاولون أن يفسروا العالَم، وأن يبيّنوا مرادَ الله تعالى فيه ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا.

الفصل الثاني

مجيء العدوى مجازًا في الدراسات المسيحية الإيبيرية[1]

«ذلك أن ملاحظتي الكئيبة التي كررتها وكررتها؛ أن للفخاخ المجازية التي مسخت الإصابة بالسرطان مآلاتٍ حقيقيةً تمامًا، فهي تصد الناس عن التماس العلاج في الوقت المناسب، أو عن بذل جهد أكبر للإتيان بعلاج ناجع. كنت موقنة بأن المجازات والأساطير تقتل. فأردت أن أبسط إلى غيري من المرضى -وإلى من يرعونهم- وسيلةً لتبديد هذه المجازات، هذه الموانع. أمّلت أن أقنع الفزعين من المرضى أن... يروا السرطان كما لو أنه مرض فحسب. نعم؛ مرض خطير إلى أبعد حد، لكنه مرض فحسب، لا لعنة، ولا عذاب، ولا اختلال. إنه لا يحمل "معنًى"».

سوزان سونتاغ، **الإيدز ومجازاته** (*AIDS and Its Metaphors*)

تحتج سوزان سونتاغ -في مقالاتها عن المرض الوبائي- على إضفاء دلالة مجازية على الأمراض. إذ تقول إننا عندما نصف الأمراض بلغة مجازية؛ فإننا إذًا

(1) الاقتباسات: (Sontag, *Illness as Metaphor* (1988)) و(*AIDS and Its Metaphors*). وراجع ("Davis, "Contagion as Metaphor)؛ تجد مثالًا على تأثير سونتاغ الجاري في الكلام في العدوى في العلوم الإنسانية. ومقال ديفيس هو مقدمة لعدد خاص من مجلة التاريخ الأدبي الأمريكي (*American Literary History*) عن العدوى والثقافة (Contagion and Culture).

نفرض على المرضى علائق تحدد طبيعةَ دائهم ودلالةَ حال من يقاسونه. يلزمهم في مواجهتهم لظرفهم توًا تجريدُ المرض من مجازاته، وتركُ المريض يفهم أن مرضه ليس إلا حال طبية[2]. ليس للأمراض "معنى" عندها، ليست هي إلا اعتلالات تطرأ على الأبدان. لذلك ترشدنا إلى السيطرة على أوهامنا، وإلى الاعتدال في لغة حديثنا عن مسألة المرض. ويمكن أن تكون حجج سونتاغ في ذلك مغالية في حدتها؛ فإن أقر من يقرؤها ببلاغتها؛ فهو يستشعر كذلك انعدام جدواها. لقد أبدى المرض -لا سيما المرض المعدي- وُسعًا للنفاذ مرةً ومرةً في الحدود الضيقة التي تحوّط اللغة الحرفية؛ لكي يتسع لمخاوف المجتمع وتوهُّماته.

ومأتى موثوقية تحليل سونتاغ من رجوعه إلى فعَّالية الطب الحديث وصحته. فالفصل بين الطب المتقدم وبين المتأخر في كتاباتها فصل واضح[3]. ربما استسهلت الاستناد إلى وضوح تفرقة المتقدم-والمتأخر، فوجهت نقدًا حادًّا إلى النماذج النفسية المفرطة عن الصحة، وهي تربط النظريات المعاصرة عن السببية النفسية البدنية بنظرية ميازما القرون الوسطى[4]. وترجع سونتاغ -في هذا الموضع وغيره- إلى مفاهيم القرون الوسطى عن أسباب المرض (الإتيولوجيا) عندما تود انتقاص آراء تخالفها. تقول إن الناس كانوا يُلبسون الأمراض التي

---

(2) تقر سونتاغ بأنه ربما لا يمكن الحيلولة بين المرض والدلالة المجازية، فتقول: «إن المرء لا يمكنه أن يفكر بلا مجازات، إلا أن ذلك لا يعني أنه ما من مجازات لا يمكننا أن نمسك عنها، أو نحاول التراجع عنها ما استطعنا. ولا شك في أن كلَّ تفكيرٍ تفسيرٌ، إلا أن ذلك لا يعني أن "مخالفة" التفسير أحيانًا ليست بالصحيحة» (AIDS and Its Metaphors, 5).

(3) يُصوِّر العصر المتقدم بالدرجة الأولى في نقدها لسبل مناقشة الإيدز في الثمانينات، راجع المرجع السابق 35، 46.

(4) المرجع السابق 43. وقارن ذلك بآرائها المشابهة التي كانت قبل عشر سنوات من هذا: «ربما كبُر وهمٍ أن حال المرء النفسية الجيدة تدرأ عنه الداء في الأمراض المعدية كلها، وذلك قبل أن تُفهم طبيعة العدوى. والنظريات التي تذهب إلى أن الأمراض تأتي المرء من حاله النفسية ويمكن أن تعالجها إرادته، تلك دائمًا ما تكون مؤشرًا إلى مدى الجهل بتضاريس المرضِ الجسمانية» (Sontag, Illness as Metaphor (1988), 55).

يرونها معانيَ تجاوز معانيها لأنهم لم يفهموها، ومثل ذلك في السرطان، وفي الإيدز الآن. وأحد ما يميز الأمراض التي يُخطَأ فهمها أننا نرجعها إلى مسبّبات معقدة مستغلقة لها أسباب مركبة[5]. وتشبه سونتاغ السرطان بالجذام، المرض الذي غالبًا ما وُصِف بأنه وسم للعصور الوسطى فتقول: «أثار الجذام في ذروة أيامه شعورًا غير متزن كذلك من الرعب. كان المجذوم في العصور الوسطى نصًّا اجتماعيًّا يتبدّى فيه الفساد، كان أُمثولةً، شعارًا للانحطاط. ولا شيء أشد في عاقبته من إلباس مرض معنى، ومن أن يكون هذا المعنى أخلاقيًّا لا يتبدّل. يميل أي مرض مبهم، سببيته ضبابية، وعلاجه غير فعال، إلى أن تتلاطمه الدلالات. في المبتدأ، تتماهى بالمرض مداخلُ الفزع، من الفساد والانحطاط والتلوث والاغتراب والضعف. ويغدو المرض نفسه مجازًا... فتُسقَط المشاعر التي تتكون عن الشر على المرض. ويُسقَط المرض -الذي أُتخم بالمعاني- على العالَم[6]». لكنها تقول إنه حتى مع اتساع مدى حضور الجذام في أصقاع كثيرة من العالم اليوم؛ فقد أُعدم الدلالة التي ألبسها من قبل. ووقع هذا التحول أساسًا بعد اكتشاف القرن التاسع عشر للعُصيَّات التي ترتبط به، وهو اكتشاف هوّن من غموض المرض[7].

ما أريد أن أخالف إفادة سونتاغ من العصور الوسطى، ذلك وإن كانت مجادلتها -لا ريب- تفتح عليها باب الاتهام بميلها عن التاريخ، ومغالاتها في الإيمان المتفائل بقدرات الطب الحديث[8]، وإنما أريد أن أثبت في هذا الفصل إلى أي مدى يمكن أن تقود مخاوفُ سونتاغ انتباهَنا إلى الاستعمالات المجازية

---

(5) المرجع السابق 61.

(6) المرجع السابق 58. وقد شدد فرانسوا أوليفييه تواتي (François-Olivier Touati) نقده لتوصيف المجذوم وإعفائه في الأدبيات السائدة. راجع ما تلى من كلام في (Touati, "Contagion and Leprosy").

(7) راجع (Sontag, *AIDS and Its Metaphors*, 93).

(8) فتقول مثلًا: «يتسم الطب الحديث -أي الفعّال- بمفاهيم أشد تعقيدًا عما لا بد من لحظه داخل البدن». المرجع نفسه 35.

لمفهوم العدوى في النصوص المسيحية الإيبيرية، فيأتي هذا التوجيه بثماره علينا. لقد برز تمثيل المرض في التفسير الكتابي والعظات الشعبية وحتى السجلات التاريخية طوال العصور الوسطى، فكان وسيلة للإلماع إلى أناس أو معتقدات يُعتقد بإهلاكها. على أنني لن أسوّي العصر المتقدم في سلسلةٍ حلقاتُها متصلة كما فعلت سونتاغ، وإنما سأبين ما جعل معنى أمراض بعينها مثل الجذام والطاعون -في النصوص المسيحية الإيبيرية- رهنًا ليس بمخاوف آنيَّة لمؤلفين بعينهم فحسب، وإنما كذلك بتطورات الطب في فهم العدوى نفسها.

وصف "العدوى المسيحية": كتابات ومرض والآخَر الديني

رأينا في الفصل الأول أنه بعد الموت الأسود أمكن لعلماء مسلمي القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي أن يعودوا إلى بسطة من الكلام في العدوى ويتفكروا فيها، كلام متمحور حول أقوال النبي صلى الله عليه وسلم نفسه. أما العلماء المسيحيون؛ فلم يقصدوا إلى مناظرة مثل هذه. فلم يقل يسوع عن وجود العدوى أو عدم وجودها إلا قليلًا، ولم يأت حواريُّوه إلى المسألة إلا بسبيل غير مباشرة، إلا بأسلوب مجازي. ويمكن للواحد كذلك أن يرجع إلى العهد القديم دون أن يجد أي ذكر صريح لمسألة العدوى، ذلك مع أن به بضعَ حكاياتٍ - أبرزها في سفر اللاويين 13- وُجد ببعض التفسير أنها متعلقة بالمسألة، تمامًا كما وجد في رسالة كورنثوس الأولى 5: 6-8 من العهد الجديد[9]. وللدلالة الأوسع التي يحملها مفهوم العدوى في العالم المسيحي جذور في أمهات كتب

(9) راجع الملحق (أ)؛ تجد كلامًا في هذه الآيات في كتابات التفسير المسيحية عن العصور القديمة والوسطى. اهـ

والحلقة المفقودة هنا هي أننا نرى أن سفر اللاويين متعلق برسالة كورنثوس الأولى، لا مجرد أن الآيات في الاثنين متعلقة بمسألة العدوى. لقد انطوى المشروع اللاهوتي المسيحي على توضيح أنه لا يمكن فهم الكتاب المقدس اليهودي فهمًا صحيحًا إلا من طريق المسيح وأتباعه، وأنه بذلك يمكن قراءة العهد الجديد جملة بأنه تفسير لسبيل حسن فهم العهد القديم. [من تعليق المؤلف على الترجمة]

اليونان والرومان، لا سيما في مجازات أو كنايات عن معتقدات وممارسات كان يُعتقد بخطورتها أو بانعدام صحتها. كانت العدوى تستخدم في وصف انتقال المعتقدات الهرطقية أو الفجور، وذلك من أول ثوقيديدس (Thucydides) في القرن الخامس قبل الميلاد، مرورًا ببيدا (Bede) في القرن الثامن بعد الميلاد، وإلى فراكاستورو (Fracastoro) في القرن السادس عشر[10]. فإن كان مؤلفو المسيحيين المتأخرون قد استخدموا مجازَ العدوى في كتاباتهم المناهضة للهرطقة؛ فهو لم يبدأ منهم، حتى إنه أحيانًا ما استخدم ضدهم، ومثال على ذلك أن بلينيوس الأصغر (Pliny the Younger) (ت. 110) ذكر ذات مرة أنه لا يزال هناك أمل في إلجام الخرافات المعدية في المسيحية[11].

عندما استعمل مؤلفو المسيحيين العدوى استعمالًا مجازيًا عن انتقال المعتقدات أو القيم الأخلاقية؛ كانت العدوى ذات دلالة بخصوص بضع كنايات أخرى، على رأسها كناية المرض عن الخطيئة وكناية الطبيب عن المسيح (Christus medicus). كلتا الكنايتين مذكورة في العهد الجديد، وكذلك احتج مفسرو الكتاب المقدس لذكرهما في العهد القديم، وشاعتا كثيرًا في كتابات مؤلفي مسيحيي العصور الوسطى إلى الحد الذي بدا معه دورُ العدوى المجازِ ضئيلًا نسبيًا ما لم تثنّاه هما. وقد أثر في الكنايات الثلاثة الكتابات الطبية والأفهام المتطورة حول المرض. أي أمراض كانت تقترن بأي خطايا، وأي أمراض كان يُعتقد في إعدائها، وكيف يقع انتقال الخطيئة والمرض؛ كل ذلك شكّل معنى العدوى. زد على ذلك سبيل استعمال العدوى -وزمانه- في الكلام عن مخاطر مخالطة الأقليات الدينية، لا سيما المسلمين واليهود الذين يعيشون في الحكم المسيحي بشبه الجزيرة الإيبيرية، وهو ما له ارتباط خاص هنا.

---

(10) راجع (Jarcho, Concept of Contagion). ويبسط نوتون (Nutton) كلام اليونان في انتقال المرض في "Did the Greeks Have a Word for It?".

(11) (Jarcho, Concept of Contagion, 28).

يصعب كتابة تاريخ المجاز. إذ يبسط المجازُ قرائنه، فيَضطرر القارئ إلى إدخال معرفته بالعالَم في النص، ويفعل ذلك أكثر حتى من المعنى الحقيقي. فلكي يفهم قول "المسيح طبيب" مثلًا؛ يستند إلى ما يربطه كله بالكلمتين[12]. وقد استخدمت كلمة مجاز في عنوان الفصل، إلا أنه يصعب تعريف اللغة المتغيرة بحسب السياق، فقد يكون المثال هو التسمية الأدق في كثير من الأحوال التي يأتي الكلام فيها هنا. على أنه -كما ذكر جوزيف لينهارد (Joseph Lienhard)- فغالبًا ما انطوى المسعى الابتداعي إلى التفسير الكتابي على إفادة المفسِّر من فقرةٍ ما في التوسع فيما ذكّرته به، لا في إرساء تطابقات بين بعض المصطلحات أو التشبيهات وبعضها[13]. بذلك لم أركز على شتى الأنماط المجازية التي تُستخدم فيها العدوى، وإنما حاولت أن أوضح مفادها داخل سياقها الدلالي الأوسع من اللفظة نفسها.

كما تتغير الظروف الاجتماعية والثقافية والفكرية، تمامًا تتغير لوازم القارئ بها، وعندئذ يكتسب المجاز دلالة جديدة. وقد تبدو هذه اللفتة مُبتذَلة، إلا أن الإقرار بأهمية السياق يصب في الدراسات التي تركيزها الزماني والجغرافي محدود، وتهدف إلى اكتساب فهم واضح لدلالة المجاز في فترة محددة من الزمان. نجد أحد الأمثلة المفيدة على هذا اللون من المقاربات في مقال حديث لأبيغيل فيري (Abigail Firey)، إذ تذكر فيه أن المفسرين الكارولنجيين الذين يسعون إلى الإتيان بتفسيرات مجازية للبرص/الجذام[14] في الإصحاح 13 من

---

(12) قد وجدت وأنا أنظر في مسألة المجاز أن المقالات الآتية نافعة في موضوعها (Travis, "Chaucer's Heliotropes")، و(Mansell, "Metaphor as Matter")، و(Cohen, "Metaphor and the Cultivation of Intimacy")، و(Booth, "Metaphor as Rhetoric").

(13) راجع (Lienhard, "Christian Reception of the Pentateuch").

(14) يتكرر الخلط بين المرضين في الكلام عن العدوى عند المسيحيين، إذ الوارد في الترجمة العربية للكتاب المقدس هو البرص (Vitiligo)، لا الجذام (Leprosy). ويعضد هذه الترجمة وصف المرض نفسه من تغير في الجلد إلى البياض، وهو عين ما يفعله البرص. فالبرص =

سفر اللاويين في القرن التاسع، أولئك كان يوجههم اهتمامهم بـ "استحضار هوية مسيحية وسط التنوع الثقافي"[15]. يستند جانب من طرح فيري إلى مؤلفات علّامة إيبيريا القرن السابع إيزيدور الإشبيلي (Isidore of Seville) (ت. 636م)، فتوضح زعم كلوديوس التورينوي (Claudius of Turin) (ت. 827م) وهرابانوس ماروس (Hrabanus Maurus) (ت. 856م) بأن دلالة البرص الروحية المذكورة في سفر اللاويين هي خطر اليهودية والهرطقة[16].

ويختلف النهج الذي اتبعته هنا عن نهج فيري. إذ آثرت على الكلام في سبب جذب سفر اللاويين الانتباه إلى تفسيره في فترة واحدة أن أتبع الطرق التي عُرِّفت بها العدوى واستُخدمت في أربع نصوص مهمة على مدى فترة طويلة من

= مرض مناعي تحتل فيه عند المصاب نسبة مادة الميلانين (melanin) التي تحدد لون الجلد والشعر والعينين، فتسفر عن بقع بيضاء على الجلد. أما الجذام؛ فسببه بكتيريا، تغزو الأعصاب، فتميتها، وتأكل الأطراف والجلد حتى يتساقط، وهو النوع الذي يسمى "داء الأسد". ومنه ما يقتصر على غزو النهايات العصبية، فلا يضرب إلا أجزاء يسيرة، فيحدث اختلالات حسية وتغيرات في الجلد طفيفة، فيتكون في الجلد بقع خشنة بيضاء أو سوداء، والأولى أكثر، وربما محل الخلط من هنا. ولأن المعتمد في ترجمة الكتاب المقدس هو البرص، لا الجذام، ولأنه الأيسر في الربط بينه وبين ما سيأتي من قصص في الكتاب المقدس، لا سيما المتعلقة بسيدنا موسى عليه السلام؛ فأجدني مضطرة إلى أن أعتمد في الترجمة "البرص" دون "الجذام" في الفصول والمواضع المتعلقة بالدراسات المسيحية، مع تأكيد أن المذكور في الأصل في كلٍّ هو الجذام (Leprosy). [المترجمة]

تبني هذه الملاحظة على تفريق واضح بين الجذام والبرص، لكنني لا أعتقد أنه كان بهذا الوضوح على الدوام. والأهم من ذلك أن ثمة كلامًا كثيرًا بين علماء اليهود في طبيعة المرض الذي أُطلق عليه فيما بعد (Leprosy)، وهو ما عده علماء مثل إيزيدور الداء الذي جعل يد موسى بيضاء. وهذا كلام مايكل دولز عن الاسم من مقاله "Leprosy in Medieval Arabic Medicine"، إذ يوضح أن الجذام والبرص مترادفان في غالب استخداماتهما. المشكلة الرئيسة أن الاسمين استخدما لصور من الأمراض الجلدية/الجذام في عصور شتى، ولا يسهل دائمًا الفصل في أي مرض يتكلمون فيه من أمراض زماننا. [تعليق المؤلف على ملاحظة الترجمة]

(15) (Firey, "*The Letter of the Law*", 205, 210).

(16) للكلام عن استناد كلوديوس وهرابانوس إلى طرح إيزيدور؛ راجع المرجع السابق 218-219، الحاشية 48.

الزمان: كتاب إيزيدور الإشبيلي، وكتابات بيتوس الليباني (Beato of Liebana) (ت. 798م)، ومتن ألفونسو العاشر (Alfonso X) (توفي في القرن الثالث عشر)، وعظات القديس فنسنت فيرير (Saint Vincent Ferrer) (ت1419م). تلك طائفة واسعة من الأمثلة الجلية على أنماط كتابية مختلفة: معجم اشتقاقي، وتأريخ، وتفسير كتابي، ومجموعة شرائع، وعظة دينية، يجمعها هذا الفصل، فيبسط تفسيرًا متوسِّعًا -واتباعيًّا بالضرورة- لاستخدامات العدوى المجازية في الدراسات المسيحية لإيبيريا العصور الوسطى. وإن لم يكن أي من النصوص التي يأتي الكلام فيها هنا نصًّا طبيًّا صريحًا؛ فهي عندما تستخدم العدوى -استخدامًا مجازيًّا وغير مجازي-؛ فغالبًا ما تساب بين البدني والروحي، الطبي واللاهوتي. ويمد حيزُ هذا الفصل القارئَ بفهم لأصول -وماهية- الصورة الخطابية التي استخدمها علماء المسيحيين في تكنية معتقدات الهرطقة، ويمده كذلك بتثبيت زمن تغير هذه الصورة مع التقدم الطبي والمشهد السياسي المتغير، ووسيلته.

مثال إيزيدور

يقف إيزيدور الإشبيلي على عتبة بين العصور العتيقة المتأخرة والعصور الوسطى، كان علّامة غزيرَ التأليف، يكثر استناده إلى أمهات الكتب اللاتينية القديمة. وكان لكتاباته تأثير عميق على مر العصور الوسطى، لا سيما كتابه المشهور **أصول الكلمات** (*Etymologiae*)، وذلك لا في شبه الجزيرة الإيبيرية فحسب، وإنما في أنحاء أوروبا كذلك. وتدل المخطوطات التراثية على أن الناس في إيرلندا وإنجلترا وفرنسا وإيطاليا كانت تقرأ له قبل نهاية القرن الثامن[17]. وقد ذهب بيشوف (Bischoff) إلى أن جانبًا من نماء هذه الشعبية سببه أنه مثَّل البروز الثقافي لإيبيريا المسيحية في القرن السابع، وهي فترة ركود في

(17) راجع (Bischoff, "Der Werke Isidors von Sevilla", 187).

كثير من سائر أوروبا[18]. وربما كان على قدر الأهمية نفسه ارتحالُ المخطوطات اللاتينية من إيبيريا عقب الفتح العربي سنة 711م[19]. على أنه يمكن أن تُرى نفاسة كتاب إيزيدور على الخصوص في أنه يكاد كل مسيحيي إيبيريا الذين عاصروه لم يحملوا مؤلفاتهم خارجها[20].

شغل إيزيدور منصب الأسقف في إشبيلية منذ سنة 599م، مذ خلف أخاه ليندر (Leander)، وحتى وفاته في سنة 636م. وترأس في سنة 633م المجلسَ السنودسي الرابع في توليدو (Toledo)، فأمكنه عمل إصلاحات في التعليم الكهنوتي/الإكليريكي وهو يؤكد أهمية الفنون الليبرالية[21]. وقد تأثر بالمصادر الكلاسيكية والباباوية، فتناول مسألة العدوى في كثير من مؤلفاته التي فيها يمكن تقسيم دراسته لها إلى نحوٍ من الطبية والمجازية. وهذا التفريق متكلف، إلا أنه مفيد في أحيان؛ ومن هنا آثرت تضمين كتاباته الطبية هنا على الكلام فيها في فصل لاحق. لقد جاوز تأثير إيزيدور في الأجيال التابعة له الحدودَ التأديبية، فكان كتابه الموسوعي أصول الكلمات مرجعًا عامًّا طوال العصور الوسطى، وقد أطنب فيه في تعريف العدوى. تحمل العدوى على العموم معنًى طبيًّا عندما يتكلم إيزيدور في مسألة الطاعون أو الوباء، إلا أنه يوفِّي الغايتين الطبية والمجازية في تناوله للبرص. بذلك تصعب محاولة وضع فارق واضح بين الاثنين، وربما ضللت المحاولة عن الوصول إلى هذا الفارق[22].

---

(18) المرجع السابق 172، يذكر بيشوف أن لهذا علاقةً كبيرةً بازدهار الثقافة الأيائية الرومانية المتأخرة في إسبانيا بعد تحول ريكارد من الآريوسية إلى الكاثوليكية في القرن السادس.

(19) المرجع السابق 178.

(20) المرجع السابق 187.

(21) لا يُعرف عن حياة إيزيدور إلا القليل. وقد استندت هنا إلى (Sharpe, "Isidore of Seville"). وقد تكلم باسيت (Basset) في مميزات إيزيدور وهو مؤرخ في (Use of History).

(22) ربما لم يصرح إيزيدور بروابط معيَّنة، إلا أن ذلك لا يدل على جهله بها. فلا يعني -مثلًا- عدم تعليقه على الإصحاح 5 من رسالة كورنثوس الأولى في كتاباته أنه لم يحط بما سبق من كلام في معناها. وهذا ما يُلمح إليه ذكره الطبيعة النقية غير المختمرة (azymi) =

يتكلم إيزيدور في الطاعون والبرص في الباب الرابع من أصول الكلمات، وعنوانه عن الطب (*De medicina*)[23]. وإن عادلَ الطاعونُ العدوى هنا، فلم يتطرق إلى مسألة إمكان انتقال البرص وعدم إمكانه. كان للفتات إيزيدور تأثيرها طوال العصور الوسطى، وهي حرية بنقلها تامّةً:

«إن الطاعون عدوى عندما تصيب واحدًا، فسرعان ما تنتشر في كُثُر. يتأتّى من الهواء الفاسد، فيتغلغل في الأحشاء، فيستقر. وإن طفا هذا المرض في الغالب من قوى يحملها الهواء؛ فلا يمكن أن يقع ألبتة دون إرادة إله قدير. ويُصطلح عليه بالطاعون (pestilence) وكأنه "مرعى صغير" (pastulentia)، أو لأنه يتغذى كما تتغذى النار، كما يقول فيرجيل (Vergil) في الإنيادة (Aeneid 5, 683): "يكرُّ الطاعون على الجسم كله". كذلك يسمى عدوى (contagium) من المس (contingere)؛ فأيًّا من يمسُّه، يصيبه. كما يسمى الأُرْبِيّ (inguina)؛ لأنه يهاجم الأُرْبيّة (inguen). ويسمى هو هو (lues) من الدمار، و(luctus) من الأسى؛ ذلك أن مساره حاد وثاقب خاطف إلى الحد الذي معه لا يكون أمام المرء وقت يأمُل فيه حتى حياةً أو موتًا، إنما هو شعور مباغِت بالإعياء، يؤول من فوره إلى الموت»[24].

وبما لا يقرأ في كلام إيزيدور سببين مختلفين للطاعون إلا القارئ

---

* للممثّلين، إذ يُرجِّح كذلك أنه كان يسترجع التفسير السابق عندما قال إن إعداد سارة لثلاثة أرغفة (التكوين 18: 6) هو تصوير يتنبأ بالمرأة التي يحادثها يسوع في إنجيل لوقا 13: 21، راجع (*Patrologia Latina*, 84.244C)، وسأحيل عليها بعد ذلك بـ (*PL*). وراجع الملحق (أ)؛ تجد كلامًا أكثر في العدوى في التفسير الكتابي. اهـ

وآية التكوين هي: «فَأَسْرَعَ إِبْرَاهِيمُ إِلَى الْخَيْمَةِ إِلَى سَارَةَ، وَقَالَ: «أَسْرِعِي بِثَلاَثِ كَيْلاَتٍ دَقِيقًا سَمِيذًا. اعْجِنِي وَاصْنَعِي خُبْزَ مَلَّةٍ». وآية لوقا: وَقَالَ أَيْضًا: «بِمَاذَا أُشَبِّهُ مَلَكُوتَ اللهِ؟ (20) يُشْبِهُ خَمِيرَةً أَخَذَتْهَا امْرَأَةٌ وَخَبَّأَتْهَا فِي ثَلاَثَةِ أَكْيَالِ دَقِيق حَتَّى اخْتَمَرَ الْجَمِيعُ (21)». (المترجمة)

(23) قد استخدمت ترجمة شارب لباب عن الطب في كتابه (Isidore of Seville, 55-64)، وذلك إلى جانب النص اللاتيني الوارد في (San Isidoro de Sevilla, *Etimologĉas*, 1:488-97).

(24) (Sharpe, "Isidore of Seville", 57).

الحديث، أحدهما فساد الهواء أو الميازما، وآخرهما هو المخالطة البدنية بمرض يمكن انتقاله. والعجيب أن المرض نفسه هو ما يُذكر هنا بـ "العدوى"، لا صورة انتقاله. ويصعب هذا الخلط في تفسير عدم وجود تنافر في فكرتي التسبيب في الميازما والعدوى عند معاصري إيزيدور، ذلك أنه يمكن أن يفهم الواحدُ أن الميازما نفسها معدية[25]. إذ يقول إيزيدور إن الهواء الفاسد يدخل الجسمَ ويستقر في الأحشاء، أي في أي شيء تحت الجلد[26]. وفي نموذج غالينوس المعتمَد -حيثما تتوقف صحة الإنسان على توازن الأخلاط الأربعة- أن الهواء الفاسد هذا يتسبب في اختلال شديد في توازن الأخلاط فيؤول إلى الموت[27]. ويأتي إيزيدور بكتاب آخر هو في طبيعة الأشياء (*De natura rerum*)، فيتكلم فيه في مسألة الطاعون، وقد تأثر بالتعبير الغالينوسي "بذور المرض" (seeds of disease)؛ فأصقل فكرةَ الهواء الفاسد وركَّبها، إذ يقول[28]:

«كذلك يقول غيرهم إن كثيرًا من بذور الأشياء التي تحمل الآفات تُحمَل في الهواء وتعلق، ثم تُنقل إما بالرياح أو بالسُّحُب إلى أبعد أصقاع السماء. ثم أينما تُحمَل، إما تتساقط على ما مات؛ فيقترن بعضُها ببعضها، وتحتُّ الحيوان ببدايات الموت، وإما تظل عالقة في الهواء، فتتنفس،

(25) وحقيق بالذكر أنه لم يُفرَّق بين المعدي (contagious) والمعيب (infectious). وعندما بدأت السلطات العامة تحمل مسؤولية ضبط تصرف رسمي في الأمراض الوبائية -ومنه تطبيق خطة الحجر الصحي المكلف-؛ كان لا بد من تحديد طريقة انتقال الطاعون الصحيحة تحديدًا دقيقًا. راجع (Carmichael, "Contagion Theory and Contagion Practice")؛ تجد كلامًا بديعًا في المشاكل العملية التي يواجهها الأطباء والحكّام عند محاولتهم تحديد طبيعة المرض "المعدي" (contagious).

(26) عرَّف إيزيدور الأحشاء (viscera) في كلامه في الإنسان وأجزاء جسمه في الكتاب التاسع من أصول الكلمات. راجع (Sharpe, "Isidore of Seville", 46).

(27) لم يتكلم إيزيدور في هذه العملية كلامًا صريحًا، ولكن راجع (Sharpe, "Isidore of Seville", 55-56).

(28) أحسن نوتون (Nutton) الكلام في تاريخ تعريض غالينوس الغامض بتعبير "بذور المرض"، وذلك في مقالين: ("Seeds of Disease") و("Reception of Fracastoro's Theory").

> فتشهق، فتمتصها بذلك دفعةً واحدةً إلى داخل أجسامنا، فتمرض، ثم تهلك، إما بقرح منتنة، أو بضربة واحدة. تتعرض الأجسام لحال السماء غير الطبيعية هذه أو المياه غير الصحية، فتصاب بالمرض، وبمثل ذلك يأتي الهواء الفاسد من أصقاع أخرى من السماء فيتخطَّف الجسم بضربة مباغِتة، وما يلبث أن يطفئ فيه الحياة»[29].

كذلك قد يخلُص القارئ الحديث من هذه الفقرة إلى أن إيزيدور كان يتحدث عن جراثيم أو عصيات جاءت الجسمَ بالمرض[30]. وفي الحالين تشابه: أن الجسمَ يدخله عاملٌ خارجي فيخل بانسجامه الداخلي. إلا أنه ينبغي ألا يُغالَى في التشابه؛ إذ كانت "بذور المرض" عند إيزيدور عاملًا من بين عوامل كثيرة، فُهم تأثيره المحتمل في النهاية وعولج في الإطار الغالينوسي للأخلاط، وهو يختلف اختلافًا جذريًا عن النماذج الدوائية الحديثة[31]. إلا أنه كان بيِّنًا أن الطاعون ينتقل بالهواء وأنه يمكن أن يكون معديًا، ذلك وإن ظلت سبيل حدوث هذه العدوى مبهمة.

وكانت الحال مختلفة في تناول إيزيدور للبرص في باب عن الطب. إذ فرّق بين البرص وداء الفيل والجرب باستناده إلى سفر اللاويين 13: 1-6[32]؛

---

(29) راجع (Sharpe, "Isidore of Seville", 66). وتجد النسخة اللاتينية في (PL. 83.1011A).

(30) ذكر فيفيان نوتون (Vivian Nutton) أن شراح عصر النهضة على إيزيدور قد ذهبوا إلى أن هذه الفقرة تلمع إلى قصيدة لوكريتيوس (Lucretius) (ت. 55 ق.م.) في طبيعة الأشياء (De rerum natura)، راجع ("The Seeds of Disease", 20)؛ الذي يبسط فيه ترجمة مختلفة قليلًا عن ترجمة شارب. وقد كتب فارو (Varro) (ت. 27 ق.م) معاصر لوكريتيوس يقول: «إن المستنقعات هي منبع حيوانات دقيقة غير مرئية تدخل جسم الإنسان فتمرضه»، راجع (Jarcho, Concept of Contagion, 11).

(31) راجع الفصل الرابع؛ تجد كلامًا أتم في هذه المسألة.

(32) «وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى وَهَارُونَ قَائِلًا: «إِذَا كَانَ إِنْسَانٌ فِي جِلْدِ جَسَدِهِ نَاتِئٌ أَوْ قُوبَاءُ أَوْ لُمْعَةٌ تَصِيرُ فِي جِلْدِ جَسَدِهِ ضَرْبَةَ بَرَصٍ، يُؤْتَى بِهِ إِلَى هَارُونَ الْكَاهِنِ أَوْ إِلَى أَحَدِ بَنِيهِ الْكَهَنَةِ. فَإِنْ رَأَى الْكَاهِنُ الضَّرْبَةَ فِي جِلْدِ الْجَسَدِ، وَفِي الضَّرْبَةِ شَعَرٌ قَدِ ابْيَضَّ، وَمَنْظَرُ الضَّرْبَةِ أَعْمَقُ مِنْ جِلْدِ جَسَدِهِ، فَهِيَ ضَرْبَةُ بَرَصٍ. فَمَتَى رَآهُ الْكَاهِنُ يَحْكُمُ بِنَجَاسَتِهِ. لكِنْ إِنْ كَانَتِ الضَّرْبَةُ لُمْعَةً ـ

فالبرص مرض جلدي تظهر فيه بقع من جلد خشن مختلف لونه عن سائر الجلد[33]. ويتضح من التأمل في كتابات إيزيدور التفسيرية أن البرص ذا الصورة الأخلاقية معيب. إذ وضع إيزيدور كتابين يتناولان العهد القديم: **رمزيات الكتاب المقدس** (*Allegoriae quaedam sacrae scripturae*)، **ومسائل في العهد القديم** (*Quaestiones in Vetus Testamentum*). أما الأول؛ فيتألف من معاني مجازية للأشخاص أو الأحداث المذكورة في العهدين القديم والجديد[34]. وتستخدم تفسيرات إيزيدور المذكورة هنا البرصَ علامةً على الاعتقادات الهرطقية أو على الضلال في حال اليهود. يُقال إن مريم أخت موسى تمثل الكنيس الذي ينثر عليه عدوى البرص بسبب تذمره على المسيح. وهذه -في المقابل- امرأة موسى الكوشية التي شجبتها مريم؛ إذ تمثل الكنيسة مركَّبة الأعراق التي يستجمعها المسيح[35].

----

* بَيْضَاءَ فِي جِلْدِ جَسَدِهِ، وَلَمْ يَكُنْ مَنْظَرُهَا أَعْمَقَ مِنَ الْجِلْدِ، وَلَمْ يَبْيَضَّ شَعْرُهَا، يَحْجُزُ الْكَاهِنُ الْمَضْرُوبَ سَبْعَةَ أَيَّامٍ. فَإِنْ رَآهُ الْكَاهِنُ فِي الْيَوْمِ السَّابعِ وَإِذَا فِي عَيْنِهِ الضَّرْبَةُ قَدْ وَقَفَتْ، وَلَمْ تَمْتَدَّ الضَّرْبَةُ فِي الْجِلْدِ، يَحْجُزُهُ الْكَاهِنُ سَبْعَةَ أَيَّامٍ ثَانِيَةً. فَإِنْ رَآهُ الْكَاهِنُ فِي الْيَوْمِ السَّابعِ ثَانِيَةً وَإِذَا الضَّرْبَةُ كَامِدَةُ اللَّوْنِ، وَلَمْ تَمْتَدَّ الضَّرْبَةُ فِي الْجِلْدِ، يَحْكُمُ الْكَاهِنُ بِطَهَارَتِهِ. إِنَّهَا حَزَازٌ. فَيَغْسِلُ ثِيَابَهُ وَيَكُونُ طَاهِرًا». [المترجمة]

(33) كأن إيزيدور يخرج عن سفر اللاويين في وضع اسم "البرص" على تغير لون جلد الإنسان كله. وينص سفر اللاويين 13: 13 على أنه إذا غطى البرص جسمَ المرء، وابيضَّ جلده كله؛ حكم بطهارته. راجع كلامه في الملحق (أ)، وتفسير باروخ شوارتز (Baruch Schwartz) في الهامش للإصحاحين 13 و14 من سفر اللاويين في (*The Jewish Study Bible*, ed. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler (Oxford: Oxford University Press, (2004), 234-41.

(34) بدأ ما بات يعرف بالتأويل الروحاني/الباطني (anagogic interpretation) للكتاب المقدس في التطور من الناحية المنهجية على يد أوريجانوس (Origen) (ت. نحو 254م). راجع (Lienhard, "Christian Reception of the Pentateuch")؛ تجد كلامًا عن العقبات التي وضعها العهد القديم أمام المفسرين المسيحيين المتقدمين. ويرى لينهارد أن جهود إيزيدور في التفسير هي زيغ بيِّن عن جهود الكتاب المسيحيين الأول (379).

(35) راجع (*PL*, 83.109A-B).

ولا يُظَن أن هذه المتقابلات ثابتة لا تتغير أبدًا. فكما ذكرت آنفًا أن جوزيف لينهارد قال: «عندما يسأل المرء عن معنى للكتاب المقدس يجاوز المعنى الحقيقي؛ لا تكون "الرمزية" على الخصوص سبيلًا نافعة. قد يكون الأفضل في مواضع كثيرة التحدث عن مجرد "التذكير". فيذكّر الماءُ الآباءَ بالمعمودية، ويذكّرهم الخبز أو المن بالقربان المقدس/الإفخارستيا (Eucharist)، ويذكّرهم الصخر أو الحجر بالمسيح»[36]. ولم يجد إيزيدور بأسًا في تذكيره بأشياء مختلفة. ذلك أنه أرسل رسالة إلى الأسقف ماسونا (Bishop Massona) يتكلم فيها في عقاب صاحب الخطيئة من رجال الدين، فكتب فيها يقول إن جزاء مريم هو جزاء الكاهن صاحب الخطيئة: «عندما يأخذها الكبر، تدنَّس بأحطّ عدوى من الفساد، فتُحجز خارج المحَلَّة سبعةَ أيام، أي خارج صَحن الكنيسة المقدسة سبع سنين[37]». وهنا كذلك تستخدم العدوى مرادفًا للمرض، لا وصفًا لسبيل انتقال المرض. إنها تشير إلى الحال الفاسدة لجسم فرد، لا إلى خطر الاقتراب من أصحاب الخطيئة.

كذلك يبحث إيزيدور البرصَ في كتابه مسائل في العهد القديم، ويخصص له فصلًا فيه. يستشهد بسفر اللاويين 13: 1-3[38]، ثم ما يلبث أن ينتقل إلى استكشاف رمزي لصور مختلفة من البرص. فصورة أن "البرص عقيدة فاسدة" بيّنة، لكن المرض يقبل صورةَ الهرطقة لأن للهراطقة عقائدَ متباينة، لا عقيدة واحدة، تدنسهم تدنيسًا متباينًا، تمامًا كما يفعل البرص في الجسم الصحيح[39]. ثم يقسّم إيزيدور البرص إلى ستة أنواع بحسب أجزاء الجسم التي يظهر فيها

(36) (Lienard, "Christian Reception of the Pentateuch", 382-83).

(37) (Isidore, *Letters of St. Isidore*, 26-27).

(38) وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى وَهَارُونَ قَائِلًا: «إِذَا كَانَ إِنْسَانٌ فِي جِلْدِ جَسَدِهِ نَاتِئٌ أَوْ قُوبَاءُ أَوْ لُمْعَةٌ تَصِيرُ فِي جِلْدِ جَسَدِهِ ضَرْبَةَ بَرَصٍ، يُؤْتَى بِهِ إِلَى هَارُونَ الْكَاهِنِ أَوْ إِلَى أَحَدِ بَنِيهِ الْكَهَنَةِ. فَإِنْ رَأَى الْكَاهِنُ الضَّرْبَةَ فِي جِلْدِ الْجَسَدِ، وَفِي الضَّرْبَةِ شَعَرٌ قَدِ ابْيَضَّ، وَمَنْظَرُ الضَّرْبَةِ أَعْمَقُ مِنْ جِلْدِ جَسَدِهِ، فَهِيَ ضَرْبَةُ بَرَصٍ. فَمَتَى رَآهُ الْكَاهِنُ يَحْكُمُ بِنَجَاسَتِهِ». [المترجمة]

(39) (*PL*, 83.327C-D).

المرض، ويقتطع لكل نوع هرطقة مختلفة. ولم يكن طريق اقتطاع فئات متباينة من المرض نفسه لشتى الخطايا أو لأصحابها بالطريق الغريب، وإنما كان شائعًا على الخصوص مع الطواعين التي أنزلها الله على المصريين، وسأتعرض لها فيما سيأتي من الحديث. ومن نافلة القول إنه لا علاقة تُذكر لتقسيم إيزيدور بالبرص الحقيقي -مرض هانسن (Hansen's disease)-، إلا أنه يوافق فهمه هو لطبيعة المرض التي عرَّفها في أصول الكلمات[40]. وشر الخطاة هم مَن حملوا البرص على رؤوسهم مثلما حمله عُزيًا[41]. إنه برص مَن أخطأ في حق ألوهية الأب أو ألوهية المسيح، الذي هو رأس الرب. إنه البرص الذي أصاب اليهود والآريوسيين والمانويين[42] دون غيرهم[43]. ولا شك أنه يمكن أن يُصاب المرء بضعة أنواع من البرص، تمامًا كما كان مع المانويين؛ إذ ضربهم كذلك ببرص الندوب المحترقة (in cicatrice ustiones)[44]. ويتعلق استخدام إيزيدور الأخير للبرص بدلالة يد موسى التي أبرصها اللهُ ثم أبرأها (الخروج 4: 6-7)[45].

---

(40) .(*PL*, 83.327D-328D)

(41) هو عزريا بن أمصيا ملك مملكة يهوذا. يحكي الكتاب المقدس أنه كان محسنًا في بداية حكمه، وازدهرت مملكة يهوذا على يديه، وعظمت انتصاراتها، إلا أنه اغتر بها واستكبر، كما أنه لم يدمر منازل الأوثان ومعابد الآلهة، وحصر شريعة موسى (التوراة أو الأسفار الخمسة)، وحاول أن يوقد على مذبح البخور في الهيكل، وهو ما كان مخصَّصًا للكهنة، فغضب الله عليه -في زعمهم- وضربه بالبرص في رأسه. [المترجمة]

(42) المانوية أو المانينة هي ديانة قديمة ظهرت في بلاد فارس في القرن الثالث الميلادي، ينسب اسمها إلى ماني رسول النور، ابن بلاد الرافدين. ادعى ماني نزول الوحي عليه، وزعم أنه روح القدس، وأنه نبي، وخليفة زرادشت في بلاد فارس، وبوذا في الصين والهند، والمسيح في الغرب، وأنكر نبوة موسى عليه السلام، فكان يحاول إقامة ديانة تجمع بين المسيحية والبوذية والزرادشتية. والمانوية عقيدة مثنوية تقول بتركيب العالم من أصلين أزليين متضادين هما النور والظلام/الخير والشر. أما النور؛ فهو مملكة عرش الرب. وأما الظلام؛ فهو ما يستدعي الرب الإنسان القديم للصراع معه. [المترجمة]

(43) .(*PL*, 83.328A)

(44) .(*PL*, 83.328C)

(45) «ثُمَّ قَالَ لَهُ الرَّبُّ أَيْضًا: «أَدْخِلْ يَدَكَ فِي عُبِّكَ». فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِي عُبِّهِ ثُمَّ أَخْرَجَهَا، وَإِذَا يَدُهُ =

وكانت هذه آية من ثلاث أرسل بها موسى وهارون إلى اليهود لحملهم على الخروج من مصر. وترمز هذه الحادثة عند إيزيدور إلى الطبيعة البَرصاء الجارية لدى اليهود؛ فقد أُبعِدوا من جوار الله، تمامًا مثل يد موسى البرصاء عندما أخرجها من عُبّه، إلا أنه سيدعوهم من جديد يومًا ما، وسيقرون بأن المسيح مخلِّصهم، فيستعيدون بذلك لونهم القديم[46].

وجاءت الأوبئة العشرة التي ضرب الله المصريين بها، ففتحت للمفسرين فسحةً لتشبيه الخطيئة بالمرض والعقاب، حتى أكثر مما فتح لهم البرصُ ذلك. وربما تغيرت طبيعة من يعينونهم من الناس، لكن المبدأ ما زال باقيًا[47]. لا ذكر للعدوى هنا، لكن ينبغي ألا ننسى أن إيزيدور قد ذهب في أصول الكلمات إلى أن الطاعون (pestilentia) والعدوى (contagio) مرادفان. ويمكننا أن نرى أنه قد يجري معنى الكلمة منهما على الأخرى مذ جاء سفر اللاويين 13: 2-3، إذ تستخدم نسخة الفولغاتا (Vulgate) منه تعبير "ضربة برَص" (plaga leprae)[48]. وعضد هذا الجريان الرابطان البيِّنان للطاعون والبرص بالخطيئة[49]. وما أسهل أن يخلط إيزيدور استخدامه للكلمات، ويمكن أن نرى ذلك في كتابه التاريخي، حيثما يصف الأريوسيين بالطاعون وبالعدوى، وقد عرَّفهم في شرحه للكتاب

---

* بَرْصَاءُ مِثْلَ الثَّلْجِ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: «رُدَّ يَدَكَ إِلَى عُبِّكَ». فَرَدَّ يَدَهُ إِلَى عُبِّهِ ثُمَّ أَخْرَجَهَا مِنْ عُبِّهِ، وَإِذَا هِيَ قَدْ عَادَتْ مِثْلَ جَسَدِهِ. [المترجمة]

(46) راجع (PL, 83.290C-291A). إلا أن ثمة مواضع تكلم فيها إيزيدور في البرص بصفته شيئًا نجسًا لأداء الطقوس فحسب، لا علاقة له بالخطيئة. راجع مقارنته للأبرص بفتاة حديثة الولادة تعَد نجسة سبعة أيام بعدها. راجع (PL, 83.327B-C).

(47) يأتي لينهارد بتعليقات متبصرة على تأويلات الطاعون حتى زمن إيزيدور، راجع ("Christian Reception of the Pentateuch", 381).

(48) لم تكن الكلمتان (pestilentia) و(plaga) مترادفتين عند إيزيدور، لكن ربما باتتا كذلك في مناقشات كتابه وترجماته الأخيرة. إنما كانت الأولى فرعًا عن الأخيرة، كانت نوعًا من الضرب أو الإصابة بالمرض.

(49) قارن ذلك بكلامه في الطاعون الدبلي في كتابه في طبيعة الأشياء، إذ خطيئة البشر فيه هي سبب ظهور ضربة (plaga) الطاعون الدبلي (pestilence).

المقدس بالبُرْص[50]. ويُوصفون -في الأحوال كلها- بحمل الخطر والمرض، وعلى غيرهم من الهراطقة مثل ذلك. إلا أنه لا يتضح إلى أي درجة يُبدي اختياره للكلمات إمكانَ انتقال دائهم[51].

وكتب إيزيدور تصنيفات مما جمعه من أمهات الكتب، وما أكسبه جمهورَه وأدامه عليه هو إيجاز هذه المؤلفات وإحاطتها بموضوعها. كذلك قد يكون هذا ما أتى به في الكلام عن دلالة العدوى: أنه جمع كل ما يربطها بالأمراض والخطيئة وقارب بعضه ببعض، ونقله إلى قرائه في صورة تقبل التبادل إلى حد كبير.

هرطقات إيبيريا: بيتوس الليباني وإليباندوس التوليدوي

بعد ما يجاوز القرن ونصف القرن بقليل من موت إيزيدور، وبعد ما يجاوز نصف القرن بكثير من الفتح الإسلامي لإيبيريا، طلع راهب من قنطبرية (Cantabria) اسمُه بيتوس الليبانيّ (Beato of Liebana) (ت. 798م) فكتب شرحًا طويلًا على سفر رؤيا يوحنا (The Apocalypse of Saint John)، كما ألف كتابًا فيه تفنيد لمعتقدات أسقف توليدو (Toledo) إليباندوس (Elipando) (ت. نحو 800م) التي رأى أنها معتقدات هرطقية[52]، فكان الكتابان من أولى الكتابات الجامعة التي طلعت على شمال إيبيريا بعد الفتح. يكتب بيتوس من الجزء الجبلي الشمالي من شبه الجزيرة، ويُبدي سعة مدهشة في الاطلاع تنم عن أنه قد تحصَّل على عدد ضخم من كتب جاءته من الجنوب، إذ خلَّفها المسيحيون الذين فروا

(50) راجع (Isidore, *Las historias*, 256-57, 296-97) و300-301. وراجع الملحق (أ)؛ تجد الكلام عن ربط جيروم الآريوسية بالطاعون الدبلي.

(51) أرشد إيزيدور قراءه في كتابه حكم الرهبان (*Regula Monachorum*) إلى اجتناب عدوى الجشع اجتنابَ الطاعون القاتل، إلا أنه لا قول صريح عن أن الجشع ينتقل من شخص إلى آخر، راجع (*PL*, 103.558A).

(52) وقد رجعت إلى نص وترجمة (Joaquin González Echegaray, Alberto Del Campo, and Leslie G. Freeman, Beato of Liebana, *Obras completas*).

إلى الشمال بعد الفتح الإسلامي[53]. ومن بين هذه الكتب كتبُ إيزيدور التي أقر بها مع كتب مؤلفين غيره في تقديمه لشرح سفر الرؤيا (*De Apocalipsis*)[54].

وطلعت دراسات متأخرة غلب فيها الكلام في كتب بيتوس في سياق الجدل حول عقيدة التبني (Adoptionism)، وهي الهرطقة التي نسبها بيتوس إلى الأسقف إليباندوس[55]. والعجيب أن بيتوس لا يذكر الفتح أو الإسلام ألبتة، والأنكى أنه لا يذكر سيطرة المسلمين على أكثر من ثلاثة أرباع شبه الجزيرة في ذلك الزمان[56]. ويزيد سكوته عن ذلك حيرةً على الخصوص عند النظر في ماهية كتابيه الرئيسَين. أما الأول؛ فهو شرح سفر الرؤيا (*Tractatus de Apocalipsis*) الذي أُوليت فيه الطواعين المرتبطة بنهاية الزمان اهتمامًا مستحقًا. وأما الثاني؛ فهو نقد حادّ لهرطقة مسيحية كان مناصرها الرئيس إليباندوس يعيش تحت الحكم الإسلامي. وإن جئنا بتفسير مجتزئ؛ فيمكننا القول إنه وإن لم يكن بيتوس في وضع يسمح له بإغفال واقعَ الحكم الإسلامي؛ فربما كان الخطر الذي ألحقه إليباندوس بالكنيسة من الداخل عنده يتقدم على خطر الحكم الإسلامي[57].

---

(53) راجع باب (*El Reino Astur-Leonés*, 616-17) من كتاب (*Historia de España*) لكلوديو سانشيز-ألبورنوز (Claudio Sánchez-Albornoz). ويفترض سانشيز-ألبورنوز أن يكون بيتوس نفسه ابن أحد المسيحيين الذين فروا إلى الشمال بعد سنة 711م (615)، ولا دليل على افتراضه هذا بحال.

(54) المرجع السابق 616. راجع كذلك (Dõaz y Dõaz, "Isidoro en la Edad Media Hispana", 166-67).

(55) باتت عقيدة التبني -بصاحب إليباندوس فيليكس دو أورغيل (Felix de Urgel)- محل جدل ونقاش وراء جبال البرانس (Pyrenees) في فرنسا الكارولنجية (Carolingian)، وقد درسها كافاديني (Cavadini) دراسة دقيقة في (*Last Christology of the West*). وتجد لمحة موجزة في (McWilliam, "Context of Spanish Adoptionism").

(56) يذكر ألبرتو ديل كامبو (Alberto Del Campo) في مقدمته للاعتذاريات (*Apologético*) هذه الحقيقة، وعجزه عن شرحها. راجع (*Obras completas*, 693). راجع كذلك المقال الأخير لوولف (Wolf, "Muḥammad as Antichrist", 3-4).

(57) ذهب ميكيل دي إيبالزا (Mikel de Epalza) إلى أن الإسلام لم يكن يُعَد بعد خطرًا لاهوتيًا ◄

ونادرًا ما يستخدم بيتوس صورةَ العدوى بمعناها الصريح. إذ تكلم في شرحه على إنجيل يوحنا عن شرور بابل والطواعين الكثيرة التي تنزل عند وقوع الخطيئة في نهاية الزمان، فأتى بمعنى العدوى الضمني. ويتكون كتابه من شرحَين، أحدهما مستفيض عن الآخر. ويذكر في تعليقاته الابتدائية على سفر رؤيا يوحنا 16 : 21[58] أن وباء البرَد يمثل غضبَ الله، وأنه موجود في كنيسة زمانه؛ ذلك أن من لا يتبعون أحكام الله؛ يدمر البرَد أرواحهم. ثم يعود إلى مخاطر الهرطقة في تفصيل كلامه عن سفر رؤيا يوحنا 9: 17–19[59]، فيصف فرسان الرؤيا الأربعة. وهنا يعرّف النار والدخان والكبريت، وهي ما تخرج من أفواه الخيل فتقتل ثلث الناس:

«من الواضحات أن هذه الأشياء لا تخرج من فمها، وإنما هي كلمات أولئك الرجال أنفسهم. من أجل ذلك قال نار ودخان وكبريت. تمامًا كما توعدهم في نص آخر بأنَّ من يسجد للوحش سيُعاقب ويعذَّب بنار ودخان وكبريت إلى أبد الأبدين [سفر الرؤيا 14: 9–10][60]. قُتل الثلث الثالث من الناس بهذه الثلاث الخارجة من أفواههم، بالنار، والدخان، والكبريت. فكُبكبوا في هذه الطواعين أبدًا بكلام رؤوسهم، أو لنقل:

* في إيبيريا، وإلى أن المرجّح أن التأثير الإسلامي المحتمل في المسيحية كان يبدو تهويلًا، راجع مقاله ("Félix de Urgel", 42).

(58) «وَبَرَدٌ عَظِيمٌ، نَحْوُ ثِقْلِ وَزْنَةٍ، نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى النَّاسِ. فَجَدَّفَ النَّاسُ عَلَى اللهِ مِنْ ضَرْبَةِ الْبَرَدِ، لأَنَّ ضَرْبَتَهُ عَظِيمَةٌ جِدًّا». [المترجمة]

(59) «وَهكَذَا رَأَيْتُ الْخَيْلَ فِي الرُّؤْيَا وَالْجَالِسِينَ عَلَيْهَا، لَهُمْ دُرُوعٌ نَارِيَّةٌ وَأَسْمَانْجُونِيَّةٌ وَكِبْرِيتِيَّةٌ، وَرُؤُوسُ الْخَيْلِ كَرُؤُوسِ الأُسُودِ، وَمِنْ أَفْوَاهِهَا يَخْرُجُ نَارٌ وَدُخَانٌ وَكِبْرِيتٌ. مِنْ هذِهِ الثَّلاَثَةِ قُتِلَ ثُلْثُ النَّاسِ، مِنَ النَّارِ وَالدُّخَانِ وَالْكِبْرِيتِ الْخَارِجَةِ مِنْ أَفْوَاهِهَا، فَإِنَّ سُلْطَانَهَا هُوَ فِي أَفْوَاهِهَا وَفِي أَذْنَابِهَا، لأَنَّ أَذْنَابَهَا شِبْهُ الْحَيَّاتِ، وَلَهَا رُؤُوسٌ وَبِهَا تَضُرُّ». [المترجمة]

(60) ثُمَّ تَبِعَهُمَا مَلاَكٌ ثَالِثٌ قَائِلاً بِصَوْتٍ عَظِيمٍ: «إِنْ كَانَ أَحَدٌ يَسْجُدُ لِلْوَحْشِ وَلِصُورَتِهِ، وَيَقْبَلُ سِمَتَهُ عَلَى جَبْهَتِهِ أَوْ عَلَى يَدِهِ، فَهُوَ أَيْضًا سَيَشْرَبُ مِنْ خَمْرِ غَضَبِ اللهِ، الْمَصْبُوبِ صِرْفًا فِي كَأْسِ غَضَبِهِ، وَيُعَذَّبُ بِنَارٍ وَكِبْرِيتٍ أَمَامَ الْمَلاَئِكَةِ الْقِدِّيسِينَ وَأَمَامَ الْخَرُوفِ». [المترجمة]

أمرائهم. ولأن قوة الخيل في أفواهها وأذنابها؛ فهذا يعني في القول والفعل وفي القداس. قلنا إن أذنابها هي الأساقفة، أي الأساقفة الذين هم أنبياء كذبة. ولأذنابها رؤوس، تمامًا مثل الحيّة، ونقول إن هذه الرؤوس هي أمراء العالَم، وبهم يوقعون الأذى؛ ذلك أن الأساقفة لا يمكنهم إيقاع الأذى في الكنيسة دونهم»[61].

فعند بيتوس أن الأوبئة التي يقال إنها قتلت ما يربو على ثلث الناس تمثل اعتقادًا كاذبًا ينقله كلامُ الذين يسيؤون استغلال ما كُلِّفوا به من السلطة. ويقول إن تآمر أهل السلطة الدنيوية (الأمراء) يلزم الأساقفة لإيقاع الأذى، وفي هذا القول إيحاء. وقد قال سانشيز- ألبورنوز (Snchez-Albornoz) إن الكنيسة في إيبيريا المسيحية زمنَ بيتوس كانت تعوّل تمامًا على حسن نية الملك. أما بيتوس؛ فيرى أن مجرد كتابة إليباندوس من داخل العالم الإسلامي أمر على الأقل يثير الريبة، إن لم يكن قادحًا فيه[62].

---

(61) راجع (Beato. *Obras completas*, 442). قارن ذلك بتوصيف مشابه للأوبئة بأنها الكلمات الخارجة من الفم في الصفحات 548–550.

(62) تقر بعض الدراسات المتأخرة بمخاوفه، راجع تعقيبات ديل كامبو (Del Campo) في (Beato, Obras completas, 680-93)، وراجع كذلك ("de Epalza's "Félix de Urgel). وراجع حجةَ كافاديني في (Last Christology of the West, 16, 27, 149)؛ تجد رأيًا مخالفًا بأنه لا تأثير إسلامي في إليباندوس. يتناول جانبا الحجة احتمالات مختلفة. إذ يُعنى دي إيبالزا بالتأثير غير الواعي للإسلام في المستعربين، في الحين الذي لا يرى كافاديني فيه سببًا أمام المسيحيين لانتظار منفعة من تغيير معتقداتهم، وإنما يرى أن الظروف المحيطة للأمة المسيحية في إيبيريا تفسير كافٍ لظهور عقيدة التبني، راجع المرجع السابق 24–44. وقارن ذلك بما جاء به دومينيك أرفوي (Dominique Urvoy) في باب المواقب الكريستولوجية للمواجهة الإسلامية المسيحية في إسبانيا القرن الثامن (Les conséquances christologiques de la confrontation islamo-chrétienne en Espagne au VIII siècle)، من *Das Frankfurter Konzil von 794* (Mainz: Selbstverl. der Ges. f. Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1997), 981-92، وقد أعيد طبعه بعنوان (*The Formation of al-Andalus. Part 2*, ed. Maribel Fierro and Julio Samsó (Brookfield, VT: Ashgate, 1998), 37-48).

على أن بيتوس يقر بأنه قد لا يدرك أهل السلطة الدنيوية أنهم ضالون، حتى وهم يتوغلون في الخطيئة. فالقدرة على الإتيان بالخطيئة هي نفسها طاعون ينزل على الناس: «إن قدرة الإتيان بالخطيئة بلا توبة طاعون لا يُرجى بَرؤه، وتمثل غضبًا عظيمًا من الله، لا سيما على القديسين. وهي تجعل غضب الله أعظم عندما يجتنب الإنسان الخطيئة، فينفع نفسه بأن تحسن في الناس سيرته. كل يؤمن بأن المقدس الذي يفعله مقدس عنده، ويقول في نفسه: "إن ما أفعله هو الحق". تبدو طرق كثيرة للناس مستقيمة، لكن مؤداها إلى درك من أدراك جهنم [سفر الأمثال 14، 12]»[63]. ويقول بيتوس عرضًا إن الأوبئة التي أنزلها الله على أهل مصر مثلها مثل أوبئة البرَد والكِبريت والنار المذكورة في سفر الرؤيا، لا بد أن تُفهم من جهة روحية، ذلك وإن لم يضع لكل وباء منها معنًى محدّدًا.

وأبدع بيتوس في استخدام الصور التي تستحضر العدوى -أكثر ما أبدع- في هجومه على إليباندوس. وقد جاء جون كافاديني ببحثه المفصّل عن عقيدة التبني فذهب -بالحجة- إلى أن الجدال بين بيتوس وإليباندوس -الذي امتد بعد ذلك إلى ألكوين (Alcuin) (ت. 804م) وفيليكس الأورغيلي (Felix of Urgel) (ت. 818م)- ما زال العلماء يخطئون فهمه منذ أن أفلح ألكوين في تصوير عقيدة التبني هرطقةً دينية. ويقول كافاديني إنه ينبغي أن نعده جدلًا ذا جذور مسيحية غربية تامة أظهر الطرفان فيه إبداعًا وأصالةً، لا أن نعده إعادة لما تقدم من كلام في المسيحانية/الكريستولوجية الشرقية[64]. إلا أن طبيعة الجدال بين بيتوس وإليباندوس لا تؤثر في مرام هذه الدراسة بقدر ما تؤثر فيه الطريقة التي كان يذكر بها أحدهما الآخر، ويذكر الهرطقة على العموم.

الهرطقة عند بيتوس هي الأصل المشوب، الحق مختلط بالباطل. ولا إحالة

---

(63) (Beato, *Obras completas*, 544).

(64) راجع (Cavadini, Last Christology of the West, 105-6)، وراجع الصفحات 45-170 تجد كتابات بيتوس.

صريحة إلى رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس 5: 6-8[65]، إلا أن صورة الشوب قد تذكّر القارئ بها[66]. يقول بيتوس إن مثل كلمة الله مثل الخمر الخالص، إلا أنه بمجرد إضافة الماء إليها -في صورة حكمة الهراطقة-؛ تُعدي الخمر كلها[67]. وصورة الوباء الأول الذي ضرب مصر -عندما استحال جزء من النيل دمًا- هي صورة روح الإثم مختلطة بعقيدة الكنيسة. هذا هو خطر الهرطقة الروحي. والدم هو الانحراف الخطير المظلم الذي مال إليه أولئك الفلاسفة - ذلك أن الهراطقة فلاسفة بالضرورة-، وهو ما سيقوّمه نور صليب المسيح[68].

ثم يأتي بيتوس بالكتاب الثاني من سلسلة الاعتذاريات (*Apologeticó*) بعنوان: من المسيح وجسمه، أي الكنيسة، ومن الشيطان وجسمه، أي المسيح الدجال (*De Christo et eius Corpore, quod est Ecclesia et de Diabolo et eius Corpore, quod est Antichristus*). وفيه يستخدم صورًا للجسم من أجل توضيح الفارق بين الاعتقاد الصحيح والهرطقي. ويعتمد صورةً تعود على الأقل إلى أيام أوغسطينوس، فيصف المسيح بالطيب الذي أمدنا -بدمه ولحمه- بالغذاء الذي نحتاج إليه في حفظ صحتنا[69]. يؤطر هذا الوصف انفصامًا واضحًا بين صحيحي الاعتقاد المنتمين إلى جسم المسيح الروحي، وبين الهراطقة الذين هم جسم الشيطان عينه[70]. ويُرى المدى الذي عظّم فيه أمر هذا التشبيه في تصويره للخصوبة الشيطانية عند الهراطقة، وهو كذلك متصل بالقوة المفسدة في اللغة:

(65) ﴿لَيْسَ افْتِخَارُكُمْ حَسَنًا. أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ خَمِيرَةً صَغِيرَةً تُخَمِّرُ الْعَجِينَ كُلَّهُ؟ إِذًا نَقُّوا مِنْكُمُ الْخَمِيرَةَ الْعَتِيقَةَ، لِكَيْ تَكُونُوا عَجِينًا جَدِيدًا كَمَا أَنْتُمْ فَطِيرٌ. لأَنَّ فِصْحَنَا أَيْضًا الْمَسِيحَ قَدْ ذُبِحَ لأَجْلِنَا. إِذًا لِنُعَيِّدْ، لَيْسَ بِخَمِيرَةٍ عَتِيقَةٍ، وَلاَ بِخَمِيرَةِ الشَّرِّ وَالْخُبْثِ، بَلْ بِفَطِيرِ الإِخْلاَصِ وَالْحَقِّ﴾. [المترجمة]

(66) راجع الملحق (أ)؛ نجد نظرة مفصلة إلى العدوى في الشروح على رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس 5: 6-8.

(67) (Beato, *Obras completas*, 752).

(68) المرجع السابق.

(69) المرجع السابق 866. قارنها بما جاء في 916.

(70) راجع المرجع السابق 938، وراجع الكتاب الثاني من الاعتذاريات على العموم.

«إنهم [أي الهراطقة] ذكَر المسيح الدجال، يتولّد من منيّهم ذرية منحرفة تتحد في فم المسيح الدجال. أما صوته؛ فيقال لأيوب عنه: "عُرُوقُ فَخِذَيْهِ مَضْفُورَةٌ"[71]. وللمسيح الدجال من الذكَر بعدد الكارزين لخطيئته. أليسوا هم ذكره الذي يفسد قلوب الناس بمعتقدات خبيثة وهو يسكب بذور (منيّ) الخطيئة الخبيثة؟»[72]. والراجح أن بيتوس استقى تمثيله القوي لكلام الهراطقة بصفته منيّ الشيطان من إيزيدور الذي ذكر في شرحه على سفر التكوين 3: 15 أن «بذور الشيطان افتراض فاسد»[73]. لكن صورة النسل الشيطاني الذي يدور في فم المسيح الدجال هي صورة بيتوس، وتوحي الفقرة بأن بيتوس رأى كلام الهراطقة بذورًا معدية تُزرع في قلوب من يستمع إليهم. ويستمر هذا التشبيه في توصيف بيتوس بأن مثل العقيدة مثل الجنين، كلاهما يحتاج إلى عناية روحية حتى يتشكّل فيستوي: «يأخذ المنيّ في التكوّن في البطن شيئًا فشيئًا، ولا يعَد قتلًا إلا عندما تتخذ العناصر المشوّشة صورتها وأعضاءها الصحيحة، تمامًا كما في معنى العقيدة الذي يدركه العقل. إن لم يخرج إلى النور بالعمَل، بقي في البطن. يهلك الجنين المجهَض لافتقاره إلى التغذية، عندما يرى قبحَ الإقفار يترسخ في الكنيسة، والشيطان يتحول إلى ملاك نور، أي إلى المهرطق». فإن لم يُعنَ الكارزون ببذور الإيمان الحق، قتلتها عِظات الهراطقة في مهدها[74]. فهنا إذًا لا يرتبط شكل البذور ارتباطًا متأصلًا بالداء، وإنما بالخصوبة، وبسيرورة التكاثر التي يمكن أن تؤول إما إلى جسد المسيح أو إلى المسيح الدجال، بحسب فطرة البذور.

(71) سفر أيوب 40: 17.

(72) راجع (Beato, *Obras completas*, 944). ثمة شيء من اللبس هنا من استخدام بيتوس لكلمة شواهد (testes) والعضو الذكري (testicles). يرى المحققون أن بيتوس أحيانًا ما يقصد الثانية بالأولى. وعادة ما يُتخَذ الوحش الذي يتحدث عنه الله -البهيموث (Behemoth)- هو ولوياثان (Leviathan) لتمثيل الشيطان. تأمل كيف يتكلم إلياندوس عن بهيموث بعد ذلك.

(73) راجع (*PL*, 83 221A). اهـ

وآية التكوين هي: «وَأَضَعُ عَدَاوَةً بَيْنَكِ وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ، وَبَيْنَ نَسْلِكِ وَنَسْلِهَا. هُوَ يَسْحَقُ رَأْسَكِ، وَأَنْتِ تَسْحَقِينَ عَقِبَهُ». [المترجمة]

(74) (Beato, *Obras completas*, 952).

ثم رد إليباندوس على الهجوم الذي وجه إليه، فاستعمل صورًا مشابهة لتلك، ذلك وإن كانت أقل في إبداعها. نقض كتابات بيتوس إذ تنشر رائحة منتنة، فلوّث زعافها قلوبَ من انضموا إلى قضيته[75]. يقول إليباندوس في رسالة إلى ألكوين إن بيتوس نفسَه آريوس جديدٌ، يريد بذلك أبا الآريوسية، وهي الهرطقة المسيحية التي هيمنت على إيبيريا حتى نهاية القرن السادس[76].

تختلف صور العدوى التي يستخدمها بيتوس عن صور إيزيدور اختلافًا بيّنًا. إذ العدوى داخلة هنا في لغة الهراطقة وتدنيس جسد المسيح، فليست مرضًا في المقام الأول. وفي استخدام بيتوس لمجاز الخمر المشوب تذكير بالشروح على رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس 5: 6-8، إلا أن في استغلال المنيّ لقصد البذرة والسائل المنوي كليهما أوضح ما يفصله عن إيزيدور. وإن استخدم قديس إشبيلية المنيّ بالطريقين في كتابين مختلفين -واحد تفسيري وآخر طبي-؛ فقد استخدم بيتوس هذه الصورة في مدى أكبر بكثير. على أنه لا يذكر ألبتة "بذور المرض"، فلا يستخدم كلمة المنيّ تقريبًا إلا لقصد تكاثر البشر، دون النبات.

فترة فاصلة: يغدو البرص معديًا، ويمتد سقوط الأندلس إلى الجنوب

تغيرت دلالة الهرطقة والعدوى نفسها تغييرًا كبيرًا في إيبيريا المسيحية بين القرنين التاسع والثالث عشر. وقد طلع فرانسوا أوليفييه تواتي (François-Olivier Touati) بدراسة جامعة عن البُرص/المجذومين ومستعمراتهم في فرنسا القرن الحادي عشر إلى الرابع عشر، واحتج -بحجة قوية مقنعة- على رأي سابق يقول إنه لا الأطباء ولا العلماء كانوا يعدون البرص/الجذام مرضًا معديًا حتى بعد زمن طويل من ترجمة غيراردوس الكريموني (Gerard of Cremona) لكتاب ابن سينا القانون في الطب إلى اللاتينية، وذلك سنة 1187م في طليطلة[77]. والحق أنه

---

(75) راجع (Elipando, *Obras*, 157-58 (Spanish) / 227 (Latin)).

(76) المرجع السابق 163/ 231.

(77) يرجع تواتي أول طلوع للآراء حول إعداء الجذام إلى نحو سنة 1220م إلى 1230م. راجع =

وإن كثيرًا ما وصف المهرطق بالأبرص، وكان البرص مساويًا للخطيئة أو المرض -عند المؤلفين الذين وقفنا عليهم حتى الآن-؛ فلا ذكر صريح بإمكان انتقال البرص من شخص إلى آخر[78]. وقد جاء طبيب القرن الحادي عشر والعالم الفارسي ابن سينا (ت. 428هـ/ 1037م) بكتابه **القانون في الطب**، فشرح الوسيلةَ التي ينتقل بها الجذام من الاقتراب من المجذومين، وقال إنه معدٍ «فإنَّ العلَّةَ معدية»[79]. كما أنه يمكن أن يورَّث، وذلك بتأثير النطفة في الرحم في ظروف معينة: «مثل أن يتفق أن يكون العلوق في حال الحيض. فإذا اجتمع حرارة الهواء مع رداءة الغذاء، وكونه من جنس السمك والقديد واللحوم الغليظة ولحوم الحمير والعدس، كان بالحري أن يقع الجذام»[80].

كذلك كان انقلاب خطر الهرطقة خلال القرنين التاسع إلى الثالث عشر. فعند إيزيدور وبيتوس أن أشد خطر واجهته المسيحية -الهرطقة- كان خطرًا داخليًّا، لكن عند مؤلفين مسيحيين متقدمين في شبه الجزيرة الإيبيرية لم يعد ممكنًا إغفال خطر الإسلام كما كان عند بيتوس[81]. عندما طلعت ممالك مسيحية في شمال إيبيريا في القرنين الثامن والتاسع، فاضطربت علاقتها بالدولة الأموية على جنوبها؛ صُور المسلمون في البداية كالوثنيين، والنبي محمد صلى الله عليه وسلم كالمسيح الدجال. لكن بعد الحملة الصليبية الأولى التي وقعت نهاية القرن الحادي عشر؛ بدأ يتغير هذا التصوير، وباتت تتزايد رؤية المسلمين

- (Touati, "Contagion and Leprosy") و*Maladie et societé au Moyen Age*, 102-51) and 709-67).

(78) راجع على الخصوص (Touati, "Contagion and Leprosy", 187).

(79) راجع **القانون في الطب** لابن سينا 8: 2616.

(80) المرجع السابق. قارنها بالطبعة اللاتينية التي خرجت من البندقية في القرن السادس عشر (*Liber canonis*)، وهي ما استشهد بها تواتي في (Touati, "Contagion and Leprosy", 194).

(81) ثمة وعي متنامٍ بين المسيحيين بأن الإسلام وصل لإيبريا حتى يبقى، راجع في الكلام عنه مقال سفران (Safran) البديع ("Identity and Differentiation") و(Tolan, *Saracens*, 79-104).

كالهراطقة المسيحيين الذين فسدوا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم -مبتدع الهرطقة في زعمهم-، الذي بدوره أضله راهب مهرطق[82]. ويبدأ في الوقت نفسه بتغير ميزان القوى في شبه الجزيرة. سقطت الدولة الأموية بداية القرن الحادي عشر، ومع أن الأندلس قد ضُمَّت إلى إمبراطوريتين أمازيغيتين من شمال إفريقيا، فبعد هزيمة ثانيتهما -دولة الموحدين- إثر تحالف الملوك المسيحيين سنة 1212م؛ بدأ وجود المسلمين في إيبيريا يتراجع أكثر فأكثر. ومع انمحاق الثروات السياسية للمسلمين أصبح عدد ضخم يتزايد من المسلمين يعيش في ظل الحكم المسيحي، لا سيما في مملكة بَلَنسية (Valencia). فلا عجب إذًا من أن تستخدم العدوى والمجازات المرتبطة بها في النصوص المتأخرة هذه بطريقة تبين الظروف المتغيرة للعلماء المسيحيين والدراسات اللاتينية.

متن ألفونسين: هرطقة الإسلام الآريوسية

كتب متن ألفونسين (The Alphonsine corpus) بعناية ألفونسو العاشر (ت. 1284م)، وهي إحدى أقدم مجموعات نصوص الأدب الدارج الذي ما زال باقيًا من العصور الوسطى. وعددُ المؤلفات التي أُنتجت، وتباينُها، وتأثيرُ المؤلفات العربية المترجَمَة فيها، كلٌّ استرعى كبيرَ انتباه بين العلماء. وزيدت العنايةُ بألفونسو لحُكمه على إيبيريا المسيحية، حيثما تغيرت العلاقات السياسية بين المسيحيين والمسلمين تغيرًا فاصلًا. لقد انقلب ميزان القوى على أتمه تقريبًا منذ عهد بيتوس، قبل خمسة قرون من عهد ألفونسو. وفي الوقت الذي اعتلى فيه ألفونسو العرش كانت الدولة الإسلامية الوحيدة المتبقية في إيبيريا هي دولة بني نصر (بني الأحمر) في غرناطة، التي بقيت تابعة لمملكة قشتالة مع تأدية صورة من الجزية. لم يعد الإسلام يمثل خطرًا عسكريًا حقيقيًا، فكان ألفونسو العاشر قادرًا جلَّ سنين حكمه على التركيز على تعزيز الأرضين التي ضمها أبوه القديس فرديناند الثالث (Saint Ferdinand III) (ت. 1252م) إلى قشتالة. وإن كانت

(82) راجع (Tolan, *Saracens*, 135-69).

الدراسات المتأخرة قد بدأت تعيد تقييم إرث ألفونسو السياسي في ضوء مؤات أكثر من ضوء التحليلات المتقدمة، فهو يظل يُعرف بإرثه الثقافي[83]. وقد ترجم عدد ضخم من النصوص العلمية والثقافية والأدبية من العربية والعبرية إلى القشتالية بعنايته، كما أخرجت مقطوعات تشريعية وتاريخية كثيرة وبديعة باسمه. بذلك لم ينصبّ مشروعه الثقافي في نقل المعرفة فحسب، وإنما كذلك في استحداثها ونشرها.

ونادرًا ما تُذكر العدوى في الكتابات الضخمة المنسوبة إلى ألفونسو. وثمة استطرادات بينة لكتابات إيزيدور وبيتوس. لقد افترى إلياندوس على بيتوس بتشبيهه بآريوس المهرطق، إلا أن تاريخ إسبانيا (*Estoria de España*) الذي جاء به ألفونسو كان المقترن فيه بالآريوسيين هو الإسلام والمسلمون على العموم. وتجاوز مدارسة تاريخ إسبانيا التامة نطاق هذه الدراسة، إلا أنه يجدر النظر سريعًا في سبيل تمثيل الإسلام هرطقةً مسيحية، ومساواة النبي صلى الله عليه وسلم بآريوس. ذلك أنه إن كان الهراطقة من نسل الشيطان، وكانت مماسّة العقيدة الفاسدة تعد في عمومها معديةً؛ فلوصف المسلمين بالهراطقة مآلات على معاملات المسيحيين مع المسلمين. وكان تصوير ألفونسو للنبي صلى الله عليه وسلم نسخة مما جاء في تراجم المسيحيين في هذه الفترة، وقد أخذ فيه من كتابات الدون رودريغو خيمينيز دي رادا (Don Rodrigo Jimenez de la Rada) ولوكاس دي توي (Lucas de Tuy) في أوائل القرن الثالث عشر.

ذكرت هرطقة الآريوسيين ثلاث مرات في بداية سيرة النبي صلى الله عليه وسلم التي كتبها ألفونسو[84]. أما الأولى؛ ففي الفصل السابق على الذي يتناول

---

(83) راجع (Burns, "Alfonso X of Castile")، و(Callaghan, "Image and Reality")؛ تجد مثالين على إعادات التقييم هذه.

(84) وردت السيرة في (Alfonso El Sabio, *Primera crónica general de España*, 1:260-74). وقد ظهر ادعاء أن النبي صلى الله عليه وسلم تعلم من راهب آريوسي منذ وقت قديم قدمَ سنة 743م، وذلك في كتابات يوحنا الدمشقي، كما جُمع في كتاب بطرس المبجل (Peter the Venerable) مع آريوس والمسيح الدجال. راجع (Tolan, *Saracens*, 52, 158).

نَسَبه صلى الله عليه وسلم. وأما الثانية؛ فنزلت فيها الآريوسية منزلَ اليهودية والمسيحية في وصف تاريخ إسبانيا للأديان التي كانت موجودة في شبه الجزيرة العربية قبل النبي صلى الله عليه وسلم. وأما الثالثة؛ فالتصقت فيها شبه الجزيرة العربية بوصف لشرور الآريوسية في إيبيريا ذلكَ الزمان، وفيه الكلام عن تجبر الملك القوطي ليوفيغيلدو (Leovegildo) على من أبَوا التحول إلى هرطقته. ثم بعد ذلك بقليل تتأرجح الرواية التاريخية بين إيبيريا الآريوسية وبين شبه الجزيرة العربية المسلمة، فقدّرت اجتثاث الآريوسية من إيبيريا قبيل زواج النبي صلى الله عليه وسلم من السيدة خديجة رضي الله عنها. ينم وجود الآريوسية الأول بقوة عن أن الإسلام في تاريخ إسبانيا كان يعد هرطقةً، والنبيُّ صلى الله عليه وسلم مهرطقًا في المقام الأول. وينم غياب الآريوسية المتأخر الذي كان قبيل قوة شوكة النبي صلى الله عليه وسلم عن زحزحة للهرطقة في البلدان وفي التدوين.

لقد خلص ديفيد هانلون (David Hanlon) في دراسته لكتاب تاريخ إسبانيا إلى أنهم شبهوا النبي صلى الله عليه وسلم بصورتين مهرطقتين من صور المسيحية، السيمونية (Simonism)[85] والنيكولتانية (Nicoltanism)، وزعموا أنه يطمح إلى شهوات الدنيا من المال والنساء[86]. وهما افتراضان مهمان؛ إلا أنني أحسب أن للآريوسية الصلة نفسها إلى الإسلام، إن لم تجاوزهما قوة. تنكر الآريوسية ألوهية المسيح، تمامًا كما ينكرها الإسلام، إلا أنها ظلّت تنزله منزلًا عظيمًا، فهمّشتها الكنيسة مع نهاية القرن الرابع من بعد اعتماد العقيدة النيقية، وظلت حاضرةً في إيبيريا حتى قبيل دخول الإسلام، وهو بذلك ما قد يسهل رؤيته انتكاسًا هرطقيًّا. إن فهمنا أن تاريخ إسبانيا يتخذ الإسلام هرطقةً؛ لاتتضح كذلك معنى الفقرتين اللتين يوصف فيهما النبي صلى الله عليه وسلم بصفات أقل شرًّا إلى حد ما، إذ ترويان اعتقاده بأن جبريل عليه السلام -لا الشيطان- هو من نزل عليه، وهو الشاهد الأول على رحلته إلى السماء. تُقرأ الفقرتان إذًا

---

(85) السيمونية هي شراء أو بيع المصالح الروحية أو الكنسية مثل الصفح والذخائر المقدسة، وهي خطيئة في المسيحية. [المترجمة]

(86) (Hanlon, "Islam and Stereotypical Discourse").

لا بصفتهما تحقيقًا قاصرًا من جانب المفسرين، تفسيرًا واحدًا محتملًا، وإنما بصفتهما تمثيلًا لموضوع مضلل وبشري محض: أنه امرؤ آمن بنزول الهدى الإلهي عليه، إلا أنه كان -في زعمهم- به صرع، وتحت تأثير الشيطان. هذا هو الإسلام الذي يقدمه تاريخ إسبانيا لقرائه، لا يقف عند مجرد النكير، وهو تصوير قد يرمي إلى المسيحيين والمدجّنين كليهما[87].

وكما قال كينيث وولف (Kenneth Wolf)؛ لو كانت الردود المسيحية القديمة على وجود الإسلام في شبه الجزيرة الإيبيرية قد أنكرت الدِّين، وأكدت التوفيق الدنيوي الذي جاء إيبيريا به حكامُ المسلمين؛ ففي تاريخ إسبانيا المتأخر عنها يبسط الدينُ السبيلَ إلى توضيح معنى وجود المسلمين في إيبيريا ووضع حدود له[88]. تبين السبيلان تحولَ التفوق العسكري؛ ذلك أن الهيمنة المسيحية -من جانب- هي ما أفسح المجال للإقرار بالإسلام في التاريخ، وإن كان في صورة محرَّفة من المسيحية.

متن ألفونسين: البرص المعدي أم عدوى البرص؟

جُمع كتاب ألفونسو القانوني الشهير القانون ذو الأجزاء السبعة (*Las siete partidas*) نحو سنة 1265م، ونجد في مناقشة جوهر الخيانة به الفقرة الآتية[89]:

> «الخيانة هي واحدة من أعظم الخطايا وأفدح الخسائر التي قد يقع فيها الناس. قضى العلماء المتقدمون -الذين أحسنوا معرفة الأمور- بأنها من

(87) لا أدعي أن قراءة مثل هذه كانت هي ما يقصدها أصحاب التراجم -فدائمًا ما يصعب إثبات المراد-، إلا أن بنية السرد تنم عن أن كتاب تاريخ إسبانيا يمكن مقاربته بهذه السبل. اهـ والمدجنون هم المسلمون الذين ظلوا في مناطق حكم المسيحيين بعد سقوط الأندلس، حتى أكرهوا على التنصر في النهاية سنة 1501م. [المترجمة]

(88) (Wolf, Christian Martyrs in Muslim Spain).

(89) لإيزابيل ألفونسو (Isabel Alfonso) فضل عليّ بهذا المرجع. لم يشر (Partidas) قانونًا حتى النصف الثاني من القرن الرابع عشر، ثم لم يسر تامًّا بعد ذلك عندما سرى.

السوء ما شبّهوها بالبرص؛ ذلك أنها شر مثلها مثل البرص، تؤثر على الجسم كله، وبعدما تستقر في صاحبها، لا يمكن أن تتزعزع أو تضعف فيبرأ منها. وهكذا فإن ما يحدث لرجل بعد أن يضربه البرص أنه يُفرَّق عن كل من هم دونه ويُعزَل. إنه -في نهاية المطاف- مرض قوي إلى الحد الذي معه لا يضر مَن أصابه وحسب، وإنما يضر كذلك ذريته الأولى، ومن يعيشون معه. تؤثر الخيانة على سمعة المرء بالطريقة نفسها، تؤذيها، وتفسدها بما لا يمكن معه إصلاحها أبدًا، فتبعده ممن يعرفهم، وتزرع النفور بينه وبينهم. والحق أنها تشوه سمعة المنحدرين من نسبه كذلك وتأتي عليها -حتى وإن لم يكن لهم ذنب في خيانته-، وذلك بسبيل تجعل الجميع يُشانون بسببها»[90].

وإن أغفل نص ألفونسين ذكر إمكان الإصابة بالبرص إثر وطء الحائض؛ فهو من جانب آخر يتبع ابن سينا في وصف المرض بالمعدي والوراثي معًا[91].

ولمجاز البرص عن الخيانة اقتضاءات جاذبة للانتباه. إذ ما فتئ المتن يعرف الخيانة بخطيئة عظيمة تُمرض قلب الإنسان حتى يأثم في حق الله وفي حق النظام الطبيعي. وجزاء الخيانة الموت، إلا أن آثار الخطيئة مثلها مثل البرص، تمتد إلى الجيل التالي، فتحرم الذكور من ذرية الخائن من كل إرث، من الحق في الفَراسة، أو في أي منصب آخر أو مقام ذي كرامة[92]. ولا ذكر هنا لسبيل

(90) راجع (Alfonso El Sabio, *Las siete partidas*, partida 6, chap. 2, fol. 16). ربما يكون أصل كلمة غافيداد gafedad من الكلمة العربية "قفع"، وهي ما قد تعني يد المجذوم اليابسة. راجع باب (gafedad) في (Corominas and Pascual, *Diccionario crítico etimológico*).

(91) كان الاعتقاد بأن وطء الحائض يمكن أن يسبب الإصابة بالبرص سائدًا في أواخر العصور الوسطى. راجع (Jacquart and Thomasset, *Sexuality and Medicine*, 186 ff). هنا يصف المؤلفان صعوبةَ معرفة الأعراض أو الحالات التي رُدت إلى البرص في العصور الوسطى معرفة دقيقة.

(92) راجع (Alfonso El Sabio, *Las siete partidas*, partida 6, chap. 2, fol. 16). ويمكن رؤية استمرار التشبيه في أنه يمكن أن يرث بنات الخوَنة ما يصل إلى ربع مال أمهاتهن؛ ذلك أنه =

انتقال المرض، لا أكثر من أن مَن يعيشون مع المصاب به هم عرضة للإصابة كذلك. ويمكن القول إنه يحسن تجنب المصابين بمرض الغدر وترك محادثتهم[93].

جاءت مسألة البرص مجددًا في كتاب التاريخ الآخر لألفونسين التاريخ العام (General estoria)، وهو تاريخ العصور الستة الأولى من حياة الإنسان، يضم آيات كثيرة من الكتاب المقدس مترجمة إلى القشتالية[94]. وقد جاء في حاشية تفسير سفر اللاويين 13: 45 «وَالأَبْرَصُ الَّذِي فِيهِ الضَّرْبَةُ، تَكُونُ ثِيَابُهُ مَشْقُوقَةً، وَرَأْسُهُ يَكُونُ مَكْشُوفًا، وَيُغَطِّي شَارِبَيْهِ، وَيُنَادِي: نَجِسٌ، نَجِسٌ» أن سبب تغطية البُرص أفواههم وارتدائهم ثياب مميَّزة لهم هو «ألا يوقعوا الضرر على الناس عندما يتحدثون، أو يؤذوا من يأتي إليهم بنتن أنفاسهم. عليهم دائمًا أن يقولوا إنهم مرضى، وأن يُظهروا ذلك بهذه العلامات»[95]. توحي الفقرة إيحاء شديدًا بأن نفَس الأبرص هو ما يؤذي من يخالطونه، لكنها لم تصرّح بذلك. كذلك نجد تأكيد نتن الهواء سببًا للداء -وهو تفسير طالَ ما قُبل وارتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم الميازما- في حواشي التاريخ العام عن أوبئة مصر[96]. بيد أن الأغرب من ذلك هو كلام ألفونسو في الاتهام الذي رماه مجهول بأن موسى عليه السلام أصابه البرص.

= لا يُرجِّح منهن إعانة آبائهن مثلما يرجع من إخوانهن. ومثل ذلك في البرص؛ إذ يُعتقد أن النساء يمكنهن نقله دون أن يصيبهن أنفسهن. راجع (Byron Grigsby, "The Doctour Maketh This Descriptioun", 101, 132).

(93) إلا أنه يُغفر لمن يبيّتون للخيانة ولا يفعلونها؛ فلا يمكن أن يُسأل الإنسان عن الخواطر التي ترد على قلبه -كما هو في النص-. وقد يقرأ الواحد ذلك بشيء من التشكك؛ إذ لم يكن ألفونسو نفسه قد رأى بعدُ خيانة ابنه سانشو (Sancho) الذي أطاح به بعد نحو عشرين سنة من تأليفه (*Las siete partidas*).

(94) راجع (Rico, *Alfonso el Sabio*)؛ نجد كلامًا في نمط التاريخ العام ومبناه.

(95) راجع (Alfonso El Sabio, *General estoria*, 534). واقتباسات الكتاب المقدس كلها مأخوذة من نسخة الملك جيمس ما لم يُذكَر خلاف ذلك.

(96) أما عن ضربة الضفادع؛ فيذكر الكتاب المقدس أن الأرض أنتنت بعد موتها، وذلك دون أن =

ومصدر ألفونسو لهذا الاتهام هو المؤرخ اليهودي يوسيفوس (Josephus) (ت. نحو 100م) الذي جاء في كتابه الثالث من عاديات اليهود (*Antigüedades Judõas*)، فرد فيه على عجَل طرحَ إصابة موسى بالبرص، إذ إن كانت هذه هي الحال؛ فلم كان عليه أن يضع أحكامًا عليه في اللاويين؟[97]. لكن ألفونسو يخصص قدرًا أكبر لهذا الادعاء في تعليقاته على سفر اللاويين 13: 45، مبيّنًا أنه ربما حلت العدوى بالمصريين لأن يطردوا اليهود إن كان المرض قد أصابهم أجمعين. يبدأ بالتنبيه إلى عِظم الداء فيقول: «ومذ حينها وبدأ يظهر على المرضى علامات تدل على مرضهم، حتى وصلوا إلى درجةٍ اتخذوا لأنفسهم معها مقارعهم الخشبية التي يتسولون بها الآن. أخرجوا أولئك [البُرص] من البلدة كلها، من المدينة كلها، فأبقوهم هناك معزولين؛ ذلك أنه ما كان ثمة فارق كبير بينهم وبين من هم على شفا حفرة من الموت. كان ذلك مفجعًا، كان عارًا كبيرًا على هؤلاء الرجال، وعظيمَ خزيٍ وغدرٍ منهم؛ فقد كان من بين هؤلاء وهؤلاء كثير من الصالحين... كما أنها كانت خسارةً عظيمةً عليهم...»[98]. وهنا تُسرد قصة موسى عليه السلام:

«الآن سنبلغكم بعضًا مما يبلغه يوسيفوس (Josephus)، فنفند رأي جاستين (Justin) وكورنيو (Corneyo)[99] اللّذين كتبا هذه القصة باللسان المصري،

---

* يذكر أي آثار لذلك. على أن موت الضفادع عند ألفونسو قد أتى بتغيّر في الهواء، وهو فساد الهواء الذي كان سببًا في موت أناس كُثُر، راجع (*General estoria*, 336). ويستشهد النص هنا بيوسيفوس فلافيوس (Josephus Flavius)، مؤرخُ القرن الأول اليهوديّ، إلا أنه وإن قال يوسيفوس في الكتاب الثاني من مجموعة عاديات اليهود (Antiquities of the Jews) إن الضفادع أفسدت الماء، وأنتنت صحون الناس؛ فهو لا يذكر فساد الهواء أو موت الناس من نتن الضفادع، راجع (Flavius Josephus, Antigüedades Judõas, 1:122).

(97) المرجع السابق 1: 172.

(98) (Alfonso El Sabio, *General estoria*, 534).

(99) لم أتمكن من معرفة أي من الرجلين. لقد نبهني ستيفانو مولا (Stefano Mula) إلى أن الكاهن المصري مانيثو (Manetho) -الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد- مذكور مرجعًا لهذه القصة في الفصل الثالث عشر من الكتاب الأول من (Josephus, *Against Apion*) الذي ترجمه جون باركلي (John Barclay)، (Leiden: Brill, 2007) .

وغيرهما [ممن كتبوا] بالعربية. وأمامنا هنا بعض الأحداث التي حدثناكم بها في قصة سفر الخروج، لكننا لم نبلّغها جميعًا هناك، ومنها هذه: جمعوا أخبار رحيل موسى وغيره من العبرانيين -وهم حكماء من غير اليهود/الجنتايلين (gentiles) تعرضوا لأحداث مماثلة-، وذلك في مؤلفاتهم التاريخية التي قالوا فيها إنه كان معلومًا أن كثيرًا من العبرانيين في زمن موسى سيصيبهم البرص، من بينهم موسى نفسه. ولأن البرص مرض يسهل الإصابة به كما قلنا؛ فنحن نجد في المؤلفات التاريخية التي وضعها هؤلاء الحكماء أن الجنتايلين كانوا يضعون أيديهم على صدورهم خشية وقوع السوء عليهم. فسألوا معبوداتهم الهداية، فجاءهم الجواب بأنه عليهم طرد المرضى كلهم من بلدهم، وموسى معهم[100].

ولا جرم أن ألفونسو أنكر القصة، ويستشهد في ذلك برفض يوسيفوس هذا الافتراء، كما أنه يستبعد أن يُمرض اللهُ موسى بإطلاق، والأنكى أن يمرضه بالبرص[101]. على أن تبصر ألفونسو في احتمال خشية المصريين إعداء البرص هو إضافة لها وزنها للجدال. وقد رأى يوسيفوس في الرمي بالبرص تعريضًا بنجاسة أو تلوث طقسيّ، لا إلماعًا إلى أن موسى كان يمثل خطرًا على صحة الناس.

وتغيرت دلالة العدوى في متن ألفونسو من جديد. وهي الآن مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالبرص وبفكرة إمكان انتقال المرض من واحد إلى آخر بالهواء. وإن كانت فكرة أن الهواء الفاسد (الميازما) هو المسؤول عن المرض الوبائي تعود إلى زمن غالينوس؛ فلم يُعَد البرص قابلًا للانتقال في كتابات علماء المسيحيين إلا مؤخرًا[102]. وقد جاء ألفونسو في سياق آخر فربط الإسلام

---

(100) (Alfonso El Sabio, *General estoria*, 534).

(101) المرجع السابق 535.

(102) يعد وصف الجذام/البرص بالمعديّ في منتصف القرن الثالث عشر تطورًا قديمًا نسبيًا. يرى تواتي (Touati) أن تأثير ابن سينا لم يسُد إلا في أواخر القرن الثالث عشر، وساد على الخصوص في القرن الرابع عشر، راجع على الخصوص (Touati, Contagion and =

والمسلمين بالأريوسية في تاريخه عن إيبيريا. لقد رأينا في كتب المؤلفين المتقدمين أنه يشيع تشبيه المهرطق بالأبرص، وهو تشبيه لم يأتِ به ألفونسو قط. على أنه مذ دخل القرن الخامس عشر -ومقارنة بالثالث عشر- وأخذت تحضر المقطوعات كلها التي ترد المسلمين -واليهود- لأنهم معدين، ذلك وإن كانت مقطوعات منثورة مبعثرة، فكل ما بقي هو أن نصل بعضها البعض.

عظات القديس فينسنت فيرير: تحديد سياق لعدوى اليهود والمسلمين

كان الدومينيكاني الفالنسي فينسنت فيرير (Vincent Ferrer) هو الكارز الوحيد الأكثر تأثيرًا في شبه الجزيرة الإيبيرية في العقود الأخيرة من القرن الرابع عشر، وحتى وفاته سنة 1419م[103]. كان مؤيدًا قويًّا لبابوية أفينون (Avignon) في الانشقاق الكبير (The Great Schism)، فدافع أولًا عن كليمنت السابع (Clement VII)، ثم عن بيدرو دي لونا (Pedro de Luna) (ت. 1423م) الذي بات البابا بندكت الثالث عشر (Pope Benedict XIII) في أفينون سنة 1394م[104]. فرحل

= Leprosy, 187)، وحيث إن متن ألفونسين قد طلع من طليطلة -وهي المدينة نفسها التي ترجم فيها غيراردوس الكريموني قانون ابن سينا-؛ فليس الوصف القديم هذا للجذام/ للبرص بالمعدي بالأمر المفاجئ.

(103) لقد رجعت في عظات فيرير إلى:

1. المجلدات الستة من مجموعة عظاته (Sermons [Barcelona: Barcino, 1932-88)، والمجلدان الأول والثاني من تحرير جوزيف سانشيس سيفيرا (Josep Sanchis Sivera) سنتي 1932م و1934م، وما دونهما من تحرير جريت شيب (Gret Schib) سنة 1975م و1977م و1984م و1988م.
2. (Sermons de quaresma).
3. (Cátedra, Sermón, sociedad y literatura).
4. (Perarnau, "Sermons de Sant Vicent Ferrer").

(104) راجع (Ferrer's *Tratado del cisma moderno*, in De Garganta and Forcada, *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*). وقد جاء ملك أراغون (Aragon) بيدرو الرابع (Pere the Ceremonious) بعد محاولات فيرير الفاشلة في ثنيه عن موقفه المحايد؛ فمنع فيرير من الوعظ في هذا الموضوع منذ سنة 1380م. راجع (*Sermons de quaresma*, 1:9).

وكرز في إيطاليا، وفرنسا، وقشتالة التي كانت أقرب منهما. ثم جاء عام 1395م، فحقق معه المحقق نيكولاو إيمريش (Nicolau Eymerich) (ت. 1399م) بتهمة الهرطقة، وظل التحقيق لفترة قصيرة حتى تدخل البابا بنديكتوس الثالث عشر (Benedict XIII) في صف فيرير[105]. ويمكن تقدير مدى سمعته وتأثيره بإجراءات إعلان القداسة التي شُرعت فور وفاته، فأسفرت عن إعلانه قديسًا سنة 1455م[106]. وركزت قراءات عظات فيرير التي جاءت في بعض الدراسات الحديثة بعامة على منحيين: على نزعته الألفية[107] والمعتقد المتعلق بها من أن المسيح الدجال قد ولد في حياته، وعلى موقفه الخبيث من يهود إيبيريا[108]. وقد أولي المنحى الأخير اهتمام خاص لأن فيرير هو من أقنع الملكة كاتالينا (Queen Catalina) -أم الدون فرناندو الصبي (The infante Don Fernando)- بفرض عزل اليهود والمسلمين[109].

---

(105) راجع (Sermons de quaresma, 9). كانت التهمة التي ألقيت على فيرير هي أنه يؤمن بنجاة توبة يهوذا من خيانته للمسيح، وبأن الله غفر له بعدها. وقد حالف تبرير الحظُّ بوجود البابا أفينون صديقًا إلى جانبه. أما إيمريش -وهو مؤلف (Directorium inquisitorum) الذي هو دليل المحققين الرئيس في إسبانيا ذلك الزمان-، فقد كان خصمًا قويًّا له. كذلك كان مفسِّرًا الكتاب المقدس، ذلك وإن لم يبدأ نشر مؤلفه التفسيري إلا مؤخرًا. راجع (Reinhardt, Nicols Eymerich).

(106) (Sermons de quaresma, 33).

(107) الحركة الألفية (Millennialism) هي اعتقاد بأن المسيح سيؤسس على الأرض حكمًا من ألف سنة للقديسين قبل الدينونة الأخيرة (The Last Judgment). وتبتني -في صورتها الأعم- على أساس انتظار زمن من السلام والرخاء الخارقَين على الأرض. (المترجمة)

(108) يرجع أثر فيرير في الملكة كاتالينا (Queen Catalina) إلى فترة كرازته في قشتالة سنة 1411م. راجع المقال البديع (Guadalajara Medina, La edad del Antichristo)؛ تجد كلامًا عن اعتقاد فيرير بأن المسيح الدجال ولد سنة 1403م وأن العالم سينتهي سنة 1437م. وقد نوقش موقف فيرير من اليهود مرارًا، ومثال حديث هو (Nirenberg, Enmity and Assimilation).

(109) راجع (Baer, History of the Jews, 2:166-69) و(Nirenberg, "Enmity and Assimilation", 144). وأما النص التأريخي الذي عزا هذا القرار إلى تأثير فيرير؛ فراجع فيه (Ctedra, "La Predicación Castellana", 243-45, 309). راجع كذلك (Ctedra, *Sermón, sociedad y literatura*, 241-51).

للموقف من اليهود والمسلمين دور مهم في كتابات فيرير عن العدوى، وكذا في مجموعات عظات أخرى من قشتالة القرن الخامس عشر. وأنا أحاول في المراجعة الآتية لهذه النصوص أن أبسط الموضوعات والصور التي أفسحت المجال لوصف فيرير لليهود والمسلمين بالمعديين لأن يكون ذا مغزى. وقد جاء الكلام في كثير منها فيما سبق من أبواب هذا الفصل: تشبيه الخطيئة والمرض، وربط البرص بالهرطقة، وإعداء البرص والقيم الأخلاقية السيئة، وبوضع المسلمين في خانة مع الهراطقة، وأهمية المعمودية بصفتها تطهيرًا مقدسًا. استند فيرير إلى هذا كله، فأضاف إليه وعدله بما رآه ملائمًا له. على أن محاولة إدخال آرائه عن المرض والشفاء، والخطيئة والخلاص في قراءة واحدة سيكون مضللًا. وجانب من صعوبة التحقق من العلاقة الصحيحة بين مسائل شتى في عظاته كامن في ماهية ما يقدمه نفسه. وإن حالفنا الحظ في حفظ عدد ضخم من عظاته؛ فغالبها قائم على ملاحظات من استمعوا إليه[110]. كذلك يؤيد أننا لم ندرك إلا بعضًا من كلامه أخبارٌ عن أنه كان يتحدث لساعات في الجلسة الواحدة، إلا أن غالب العظات التي بين يدينا ليست إلا صفحات معدودة[111]. وسبب أهم لعدم محاولة إرساء متقابلات بين هذه الموضوعات هو أن فيرير لم يكن يحاول إخراجها في صورة منهجية، فلم تكن هذه العظات مشكلات في العقيدة، أو حججًا أتقنت صياغتها -مثلما كان في رسالته في البابوية وكتاباته الأخرى-، وإنما هي مواقف متفرقة، كلم فيها متلقين مختلفين، في أوساط شتى. وطبيعي أن يغير توكيداته أو يفيد من الموضوعات نفسها بطرق مختلفة لكي يطرح أفكارًا مختلفة. إن تنوع نهجه بالتحديد هو ما يلمح إلى مزيات التصنيف الواسع لموضوعاته التي لا يرتبط بعضها البعض ارتباطًا وثيقًا، وذلك بدلًا من إلحاقها بتطور في بعد واحد.

(110) راجع (Un sermonario Castellano medieval, I:46-47). يقابل سانشيز (Snchez) هنا عظات فيرير بالتي حررها في هذا المجلد، وهي عظات نموذجية عدلت كتابتها قبل إلقائها.
(111) (Deyermond, "Sermon and Its Uses", 128, 132).

وإن سهل على فيرير أن يكون أشهر كارزي جيله؛ فقد نشط كارزون غيره كثر. ونحن نشكر زيادة عدد العظات القشتالية المحققة الآن والمتاحة للتحليل مذ رسم آلان ديرموند (Alan Deyermond) لمحةً عامةً عن حال المجال سنة 1980م. وقد رجعت إلى مجموعتين من مجموعات العظات التي نشرت مذ حينها، وكلتاهما مجهول صاحبها[112]. ونحن نكاد لم ندرك هذه العظات - وعظات فيرير نفسه- إلا بلسان عامي، إذ ما دامت قد استهدفت العوام، فلم يكن بد من إلقائها فيهم بلسان عامي[113]. وهي تبسط أكثر من مجرد انطباع عن آراء فيرير وإخوانه الكارزين، فتلمح إلى الأفهام الشعبية عن الكتاب المقدس، والطب، والأقليات الدينية. ونحن نعرف من قدرة فيرير على إقناع الملكة كاتالينا بإصدار مرسوم بعزل المسلمين واليهود أن لكلامه صدًى في جمهوره، ويُعمَل على أساسه. ومعروف أن لفيرير تأثيرًا مباشرًا في عزل أفراد من اليهود والمسلمين في أحوال أخرى كذلك[114].

ولكي أؤطر سياق استعمال فيرير للعدوى؛ أعرض في الأبواب الآتية لمفهوم العدوى في ظل علاقته بالمجازات الأخرى التي عرّفت دلالة المرض، ثم أنتقل إلى الطريقة التي استخدم بها العدوى لتحديد مكان الأقليات الدينية داخل المنظومة المسيحية.

---

(112) المرجع السابق 128-129. وقد رجعت إلى نسخة سانشيز سانشيز (Snchez Snchez) وهي (*Un sermonario Castellano medieval*)، وكذلك طبعتي كاتيدرا (Ctedra) وهما (*Los sermones en romance*) و(*Los sermones atribuidos a Pedro Marin*). وقد ألمح كاتيدرا في المجلد الأخير إلى أن العظات المجمعة فيه لفيرير (44-45).

(113) (Almazan. "L'exemplum chez Vincent Ferrer", 290).

(114) وقد وثق فلوريانو (Floriano) الحال الأشد مأساوية وعلق عليها في (*Sant Vicente Ferrer*). راجع بالأخص الوثائق التي في الملحقين 27 و28 في صفحتي 579-580. لكن ينبغي التنويه إلى أنه وإن أُرغم اليهود على الانتقال إلى أحياء يهود الشتات (juderĺa)؛ فيقول فلوريانو إن تأثيرهم الاقتصادي في مجلس المدينة كان باقيًا لم يتغير (567).

حتى يفهم المرء الدور الذي تؤديه العدوى في عظات فيرير فهمًا تامًا؛ لا بد أولًا من أن يتأمل العلاقة بين المسيح والمرض. يمتد وصف المسيح بالطبيب (medicus) الذي أُرسل لإبراء البشرية من جروحها وأمراضها إلى أيام أوغسطينوس (ت. 430م) على الأقل، وهو من أطنب فيه في كتاباته[115]. وقد ثبت أن تشبيه المسيح بالطبيب مجاز غني اتخذه معارضو أوغسطينوس كذلك، فهيَّؤوه لغاياتهم هم. رأى أوغسطينوس في المقارنة هذه أمارةً على نزعة دائمة من الإنسان إلى الخطيئة، وبذلك على حاجة دائمة إلى تدخل طبي من المسيح، إلا أن غيره رأوا المسيح وقد أبرأ البشرية برءًا تامًا لم يغادر سقمًا[116]. والملاحَظ في كلام أوغسطينوس أن المسيح لم يكن الطبيب فحسب، وإنما كان الطب كذلك، حتى انتهى إلى أن يكون الصحةَ نفسَها[117]. وإذ اكتسب سر التناول/الإفخارستيا (Eucharist) أهمية في العصور الوسطى المتأخرة؛ تماشى التوجه الفكري هذا تماشيًا حسنًا مع القوى الطبية المتصوَّرة للخبز المقدس (The Host): أي جسم المسيح بصفته منتهى الطب[118]. والأهم من ذلك في كلام أوغسطينوس في الخطيئة هو أنه «ما كان لمجيء المسيح سبب إن لم يكن لحفظ أصحاب الخطيئة، يزيل الجرحَ، ولا غاية من الدواء»[119].

---

(115) والأدبيات في هذا واسعة. للاطلاع على مدخل إلى كلام أوغسطينوس في فكرة المسيح طبيبًا، راجع (Martin, "Paul the Patient")، وراجع على الخصوص ملاحظته في صفحة 222 الذي جمع فيه مراجع عن أوغسطينوس والطب.

(116) راجع تحليل أوغسطينوس لبول في (Martin, Paul the Patient, 228)؛ تجد كلامًا عن نزعة الإنسان المتكررة إلى الخطيئة. ولأن المؤلفين البيلاجيين (Pelagian) يؤمنون بإمكان حياة بلا خطيئة؛ فقد رأوا الأمور في صورة مختلفة، وقد عانى أوغسطينوس الأمرَّين في تناول غلَطهم، راجع صفحتي 241- 242. وراجع (Lssl, "Julian of Aeclanum on Pain", 238)؛ تجد وجهة النظر البيلاجية، وفيها أنكر أوغسطينوس من الطب محيط تأثيره الصحيح.

(117) (Martin, "Paul the Patient", 225).

(118) راجع (Ruben, Corpus Christi)؛ تجد كلامًا عن الإفخارستيا في العصور الوسطى.

(119) راجع (Martin, "Paul the Patient", 225)، والجملة مؤكدة في الأصل.

وإن لم يكن التفريق بين الرب الطبيب والمسيح الشافي قد جاء من عند فيرير والكارزين القشتاليين في زمانه، فغالبًا ما استُخدم مجاز المسيح طبيبًا في الكلام في الخطيئة. هنا يكون التأكيد لأهمية ممثلي المسيح، أي الكارزين أنفسهم[120]. يستشهد فيرير بأوغسطينوس في طبيعة المسيح الطبيب الذي جاء لعلاج أمراضنا، ثم يكرر هذا القول بكلامه هو[121]. ويرى الاثنان دور المسيح طبيبًا تنبأ به موسى وغيره في العهد القديم[122]. ويتكلم الكارزون عن ماهية الطب الذي أتى به المسيح بطريقين. أما الأول؛ فتركيز بيّن على القدرات الطبية للأسرار المقدسة في المعمودية والإفخارستيا. وأما الثاني؛ فتبيين الدلالة الروحية للمصطلحات الطبية التي استخدمها المسيح[123].

كانت المعمودية عند فيرير دواء روحيًا مهمًّا على الخصوص. فيكرر التفريق بين من سيدخل الجنة ومن سيدخل النار على أساس تعميدهم من عدمه. ويتأمل إنجيل يوحنا 4: 53[124] الذي شفى فيه يسوع ابن الرجل الجليل الذي أصابته الحمى، فيقول إن الابن يدل على كل مسيحي ومسيحية ولدا من رحم الكنيسة وحوض المعمودية اللذين وُهب فيهما بَذرة (نطفة) الله[125]، وإن الحمى تمثل

(120) يوضح فيرير وصفَه للكارزين بأنهم كلاب المسيح الذي يشفي الناس بالسهم [إنجيل لوقا 16: 21]، وقد أخطأ المحرر في عزوه إلى سفر المزامير 67: 24: «وَيَشْتَهِي أَنْ يَشْبَعَ مِنَ الْفُتَاتِ السَّاقِطِ مِنْ مَائِدَةِ الْغَنِيِّ، بَلْ كَانَتِ الْكِلاَبُ تَأْتِي وَتَلْحَسُ قُرُوحَهُ»، وهي تتكلم عن مسكين تلحس الكلاب قروحه. وفي إنجيل لوقا أن فعل الكلاب لا يدعو بالضرورة إلى تفسير محمود. راجع (Sermons de quaresma, 1:159). هنا تؤكَّد أهمية خصائص الكلام الطبية وذلك في مقابل عدوى الهرطقة التي يمكن أن تنفر من الاستماع إلى الهراطقة.

(121) راجع (Sermons de quaresma, 1:71). ويدعي الكاتب المجهول للعظات التي حققها سانشيز الادعاء نفسه، راجع (Un sermonario Castellano medieval, 1:272-73).

(122) (Snchez, *Un sermonario Castellano medieval*, 1:252).

(123) توصف الأسرار المقدسة على العموم بالأدوية، راجع (Un sermonario Castellano medieval, 1:253).

(124) «فَفَهِمَ الأَبُ أَنَّهُ فِي تِلْكَ السَّاعَةِ الَّتِي قَالَ لَهُ فِيهَا يَسُوعُ: «إِنَّ ابْنَكَ حَيٌّ». فَآمَنَ هُوَ وَبَيْتُهُ كُلُّهُ». [المترجمة]

(125) راجع (Ferrer, Sermons, 4:241-43) الذي يحيل فيه إلى إنجيل لوقا 8: 11 «الزَّرْعُ هُوَ كَلِمَةُ اللهِ».

خطيئة ميتة تنجي المعموديةُ المسيحيين منها[126].

بذلك يأتي اليهود، والمسلمون، ومن لم يتب من المسيحيين، ومن لم يُعمَّد من كلٌ فيخلُدون في الحياة الآخِرة في مدينة ملعونة[127]. لكن ليست المعمودية وحدها هي الوسيلة التي بها يُجسَّد من سبق من الكافرين في جسم المسيح، إنما يمكن أن يكون التجسيد بطرق أخرى كذلك، مثل ما كان من موسى عندما أبرأ الأبرص بالدم والماء في سفر اللاويين 14: 5-7[128]. ويشيع المزج بين العلة الروحية والجسدية هذا إلى حد عدم شرحه، على أنه يجمع البُرص والأقليات الدينية في فئة المرضى الذين يمكن إبراؤهم بسر المعمودية المقدس[129].

عندما نتأمل النماذج التي استند فيرير إليها -وهي نماذج تتناول صراحة أمتي اليهود والمسلمين-؛ فأولى لنا أن نتذكر أنه غالبًا ما أُرغمت الأمتان -لا سيما اليهود- على حضور عظات فيرير أملًا في تحولهما عن دينيهما إلى المسيحية[130]، والنماذج الآتي ذكرها هي توضيح جيد لهذه الطريقة. يروي

---

(126) وهو تشبيه غريب. وكأن الخطيئة الأصلية معنى طبيعي أكثر للحمى.

(127) راجع (Ferrer, Sermons, I:184). وراجع منها I: 126؛ تجد كلامًا عن بقاء اليهود والمسلمين -الذين لم يروا نورَ المعمودية- تحت الأرض في كهوف ناموس موسى عليه السلام ثم شريعة النبي صلى الله عليه وسلم.

(128) راجع (Ctedra, *Sermón, sociedad y literatura*, 384). اهـ.
«وَيَأْمُرُ الْكَاهِنُ أَنْ يُذْبَحَ الْعُصْفُورُ الْوَاحِدُ فِي إِنَاءِ خَزَفٍ عَلَى مَاءٍ حَيٍّ. أَمَّا الْعُصْفُورُ الْحَيُّ فَيَأْخُذُهُ مَعَ خَشَبِ الأَرْزِ وَالْقِرْمِزِ وَالزُّوفَا وَيَغْمِسُهَا مَعَ الْعُصْفُورِ الْحَيِّ فِي دَمِ الْعُصْفُورِ الْمَذْبُوحِ عَلَى الْمَاءِ الْحَيِّ، وَيَنْضِحُ عَلَى الْمُتَطَهِّرِ مِنَ الْبَرَصِ سَبْعَ مَرَّاتٍ فَيُطَهِّرُهُ، ثُمَّ يُطْلِقُ الْعُصْفُورَ الْحَيَّ عَلَى وَجْهِ الصَّحْرَاءِ». [المترجمة]

(129) والحق إن فيرير لا يلمح إلى أن المعمودية تبرئ البرص الحقيقي.

(130) راجع (Almazan, "L'exemplum chez Vincent Ferrer", 288) و(Ctedra, Sermón, sociedad y literatura, 195 ff)؛ تجد كلامًا عن ماهية النماذج -في سردية قصيرة غالبًا ما تتضمن حوارًا-، وبها تشابهات لافتة للنظر مع أخبار المؤرخين العرب. وغالبًا ما يخص فيرير اليهود أو المسلمين بالذكر في عظاته، وقد احتج كاتيدرا لوجود الاثنين في عظاته -وإن كان راغبًا عنه-، راجع (Sermón, sociedad y literatura, 244-45).

فيرير قصة مات فيها مرتد إلى المسيحية قبل تعميده، وذلك فقط لأن القديس مارتن أعاده من المطهر. وتتبع هذه القصة إذًا حكاية أخرى:

«سأتلو عليكم قصة أخرى عن عالِم في اللاهوت. اعلموا أنه كان هناك أخوان أحدهما منصرف إلى أمور الدنيا، وله عبد اسمه محمد، وثانيهما كان متدينًا لاهوتيًّا. واعلموا أن الأول كثيرًا ما أرسل العبد بالهدايا إلى عالِم اللاهوت في بلدة أخرى، وعندما كان محمد هناك مع أخيه العالم الصالح، قال له: "يا محمد! تنصَّر!". فقال -وهو مسلم-: "لا أريد، سأموت مسلمًا". ولكن اعلموا أن الرب بين لحظة أو أختها قد لمس قلبه. فمرض محمد مرضًا شديدًا، فقال لسيده وهو بهذه الحال: "النصرانية! النصرانية! أود أن أذهب إلى أخيكَ فيعمِّدني، وسأتخذ لنفسي اسم بطرس". فقال له: "لك ما أردت". فامتطى جواده وغادر إليه، وإذ هو مرتحل وكزه الجواد، فهوى أرضًا، فكُسر عنقه، ومات. فجاءت روحُه عالِمَ اللاهوت، وظهرت له في صورة العبد محمد، فقال له حين رآه: "مرحبًا بك يا محمد!". فقالت الروح: "لا تقل محمدًا، قل: بطرس، بطرس". فقال: "كيف؟ أعُمِّدتَ؟". فقالت الروح: "لا، وإنما كان في الأمر كيت وكيت، وأخبره بما وقع، وكيف وقع، وبأن الجنة حق له، في صحبة الملائكة. ولذلك قال يسوع المسيح: «أَنَا أُعْطِي الْعَطْشَانَ مِنْ يَنْبُوعِ مَاءِ الْحَيَاةِ مَجَّانًا» [رؤيا يوحنا 21: 6]»[131].

وينبغي ألا تقرأ القصة وكأنه تنصُّر على فراش الموت مشكوك في صدقه. فالحق أنها ربما أوصلت رسالة إلى مستمعي فيرير مختلفة تمامًا عما أرادها. إذ يمثل لمس الله لقلب الرجل المسلم وإبلاؤه بالمرض الوسيلةَ التي وجدت روحُه فيه النجاة. فالله هنا مخالف للأمثلة الأخرى التي جاء الكلام فيها آنفًا في هذا الفصل، إذ يستخدم المرض البدني في برء الجسم الروحي. كان فيرير ناقدًا حادًّا للمسيحيين الذين لم يقروا بسلامة صحة المتنصرين الجدد -الذين دخل كثير

(131) (Ferrer, *Sermons*, 1:104-5).

منهم المسيحية دخولًا جماعيًا سنة 1391م-، والذين لم يعاملوهم معاملة المسيحيين الكاملين. وزعم أن إهانة المسيحيين المتحولين عن اليهودية مثلها مثل إهانة مريم العذراء ومريم المجدلية؛ فكلتاهما كانت يهودية. ومناداة حديث التنصر بـ "يا مختون!" هو من باب إساءة الأدب مع المسيح نفسه الذي كان مختونًا كذلك[132].

يبْرئ المسيحُ بالإفخارستيا المسيحيين من خطاياهم -لا سيما الخطيئة الأصلية-، تمامًا كما تبْرئهم المعمودية[133]. وإن لم يُذكر الخبز المقدس في عظات فيرير بقدر ذكر المعمودية، فقد كان شديد الإيمان بسماته المداوية[134]. واللافت للنظر هنا أنه وكأن فيرير لا يؤمن بمبدأ **بذرة الخطيئة** (*fomes peccati*) الذي لم تقره الكنيسة رسميًا لقرن آخر ونصف القرن؛ ذلك أنه ذكر أن مَن يؤمنون بأن المعمودية تطهر المرء من الخطيئة الأصلية فحسب هم هراطقة[135].

---

(132) راجع (Perarnau, "Sermons de Sant Vicent Ferrer", 257-59). وراجع أطروحة نيرنبرغ (Nirenberg) في "Enmity and Assimilation" عن أن انعدام الثقة في المسيحيين الجدد لم يكن قد تجلى بعدُ أيامَ فيرير. وقد أوضح فيرير في موضع آخر أن ختان يسوع هو حجة على الهراطقة المتأخرين الذين ينكرون طبيعته البشرية. وذكر كذلك أن مريم رأت في ختان ابنها علامة على حكم اليهود عليه بعد ذلك وقتله، راجع (*Sermons*, 6:251).

(133) في العظة التي ألقيت عن جملة «اصْنَعُوا هذَا لِذِكْرِي» في الإصحاح 11 من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس -وهي تدل إلى تناول الخبز المقدس-، يعطي فيرير الخبز المقدس خمسة معان مختلفة، أولها معنى الشفاء، راجع (*Sermons de quaresma*, 2:163-65)، وقارنها بما جاء في 1: 76.

(134) راجع على الخصوص المرجع السابق 2: 163-164، إذ يأتي فيرير في عظته حول الإصحاح 11 من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس فيعرّف الخبز المقدس بأنه ثمرة جديدة هي دواء للثمرة الأخرى التي ارتكب بها الإنسانُ خطيئته الأولى.

(135) راجع (Ferrer, Sermons, 3:211). ويعضد فيرير رأيه بالاستشهاد بسفر حزقيال 36: 25: «وَأَرُشُّ عَلَيْكُمْ مَاءً طَاهِرًا فَتُطَهَّرُونَ. مِنْ كُلِّ نَجَاسَتِكُمْ وَمِنْ كُلِّ أَصْنَامِكُمْ أُطَهِّرُكُمْ». وكان مبدأ بذرة الخطيئة الذي اعتمده رسميًا مجمع ترنت (The Council of Trent) سنة 1546م -ومعناه الحرفي "شرارة الخطيئة"- هو أن سر المعمودية المقدس لا يطهر المؤمن من الخطيئة كلها وإنما يترك بعضًا يسيرًا منها، راجع كذلك الحاشية (23) من الملحق (أ).

وقد تكون رغبة فيرير عن حصر آثار المعمودية مرتبطة بأهمية السر المقدس في جهود تحويله الناس إلى المسيحية. عندما استنكر الهجمات العنيفة على اليهود في فالنسيا سنة 1391م؛ ذكر أن رسل يسوع قد غزت العالم بالمعمودية، لا بالسلاح[136].

ولم تكن أسرار الإفخارستيا المقدسة والمعمودية إلا طريقتين من طرائق أداء المسيح لدور الطبيب، وإن كانتا الطريقتين الأنجع. إذ يأتي فيرير في عظة حول إنجيل متى 8: 7 «أَنَا آتِي وَأَشْفِيهِ»، فيصف يسوع بالطبيب مع تفصيل لطرائقه، فيقول: «ينظر إلى المريض في وجهه، فيستيقن من خطيئته، إذ يستشعر نبضَه، ويرى مدى توبته، ويتفحَّص بولَه أثناء الاعتراف، وينصحه بالانصراف عن الخطيئة فيصف حمية له، يقدم له في صلاة التوبة شرابًا ممزوجًا بالماء الدافئ، ويطهره من أمزجته الشريرة بأن يجعله يرد حق خطاياه، ثم في عمله السابع يعطيه الخبز المقدس؛ أي الدواء»[137]. وينبغي ألا يبحث المرء عن أي تساوق في تشبيهات فيرير. قد يكون اعترافُ المريض فحصًا لبوله مرةً، ومرةً إرغامَه على التقيؤ. وقد سعى فيرير -بصفته كارزًا- إلى جعل هدف الصحة الروحية واضحًا قدر الإمكان، فأفاد مما يمكننا أن نفترض أنها أساليب شاع استخدام الطبيب لها[138].

---

(136) راجع (Sermons de quaresma, 1:9).

(137) المرجع السابق 1: 72-76.

(138) لم يكن الطب مجازًا تمامًا عند فيرير، إذ فرق بين الطب البدني والطب الروحي، فالأول موجود بحكم الله، والثاني روحي بذاته. وما لا يتضح أكثر هو تفريق فيرير بين علم الطب الذي يُنتفع به في إبراء من يأتون بالخطيئة عن جهالة عقولهم، وبين الطب الروحي الذي يحتاج إليه من يأتون بها عن ضعف نفوسهم، راجع (Sermons de quaresma, 2:150). وعندما يتبين للمرء عدم تأثير الطب الأول؛ فعليه أن يلجأ إلى صليب يسوع فيقصد منه إلى الشفاء الأكبر (1: 124). ويمكن كذلك أنه إن لم يسمح استعداد المريض وحاله بعلاج دائه البدني ألا يتمكن الأطباء من علاجه. وهذا مختلف عن حال المرض الروحي الذي يبدو الشفاء فيه مضمونًا ما دام يتوب المريض عن خطاياه. ويروي فيرير حالَ ملك كان يعاني من البواسير عناء شديدًا، وكان الأطباء يخافون معالجته لأن العلاجَ نفسَه قد يميته، لكنه يقول =

الداء عذابًا وعلاجًا معًا

غالبًا ما يُقال إن المرض كان يعد عذابًا ينزله الله على الإنسان جزاء على خطاياه، لا سيما في الكلام في أوروبا بعد الموت الأسود. وقد بلّغ واحد مجهول من معاصري فيرير رسالةً مشابهة عندما أعاد رواية أسطورة مشهورة عن إرسال الله تنينًا على الرومان أصحاب الخطيئة. يموت التنين والثعابين المصاحبة له في نهر التيبر (The Tiber)، فتلوث أجسادُها الهواء، فتأتي بالوباء. ولا يصفو الهواء ويُرفع الوباء إلا بعد أن يقود القديس غريغوريوس (Gregory) موكبًا يسير خلال المدينة حاملًا صورة لمريم العذراء(139). وكأن فيرير نفسه لا يؤكد أن المرض عذاب؛ إذ كان يُعنى أكثر بالإفادة من المرض في تمثيل الخطيئة وآثارها على الفرد والجماعة(140).

وطلع واحد من معاصري فيرير فلم يرَ في الطواعين والأدواء عذابًا، وإنما فتنة إلهية، واختبارًا للإنسان، وانتهى إلى أنها وسيلة تمكّنه من العثور على صحته الروحية. وكأن جانبًا من هذا الفهم قد استند إلى ريبة موروثة في الجسم تمثل فطرة هذا العالَم الآثمة. ويمكن للمرء إذا تحمل المرض أن يُثاب ثوابًا أعظم في الآخرة(141). على أن مَن يبدي توبةً صادقةً فحسب هو من يستحق

= إن هذا ليس خطأ الطب. ويذكر في الصفحة نفسها أن «شراب التوبة الحلو الممزوج بالدموع الحارّة» يحفظ الإنسان من الموت الروحي (2: 164).

(139) راجع (Ctedra, Los sermones en romance, 173-74). تكلم بيرغرين هوردن (Peregrine Horden) في هذه الأسطورة في الآونة الأخيرة، وهو يزعم أن لغريغوريوس ومسؤولين غيره من الكنيسة دورًا فاعلًا في مكافحة المرض الوبائي، راجع (Horden, "Disease, Dragons, and Saints").

(140) يقرأ فيرير طواعين مصر قراءة مجازية -تمامًا كما يقرؤها مفسرون كثُر قبله-، فضفادع الوباء الثاني (الخروج 8) هم عنده الهراطقة؛ إذ يبدأ الهراطقة حياتهم في الماء -ماء المعمودية-، تمامًا كما تبدأ الضفادع، وعندما يغادرونه، يسيحون في الأرض ينشرون نقيقهم بلا جدوى، راجع (Sermons, 1:202-3).

(141) راجع (Ctedra, Los sermones en romance, 181). وثمة خاطر مشابه لهذا في استشهاد كارز آخر بسفر أيوب، راجع (Un sermonario Castellano medieval, 1:313).

مسحته الشافية، تمامًا كما يُصوَّر في إبراء يسوع للأبرص، وما هو بيّن في مشورته الطبية الروحية[142].

الأبرص المعدي، واليهود الخطِرون، والمسلمون

استعار فيرير وغيرُه البرص لكثير من الخطايا، على أنه غالبًا ما كان المرض مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالخطايا التي تنتشر بالكلام. وقد شرحه أحد الكارزين بأنه مرض يصيب الفم، وقال إن مَن لا يكف عن التحدث عن الآخرين بالسوء لا يشبه شيئًا بقدر ما يشبه الأبرص الذي تفوح من فمه رائحة متنة. وكان لا بد من فصل المصابين بالبرص عن الأصحاء، تمامًا كما أن على الصالحين الابتعاد ممن يتكلمون عن الآخرين بالسوء. ومثَل ذلك مثَل الخنزير المريض الذي يفسد الخنازير الصحيحة. وقد ذكر أحد المتحدثين أنه من أجل ذلك أراد المسيح أن نطهِّر أفواهنا [143]. واللافت للنظر هنا هو التركيز على التفوُّه، على إمكان أن يخرج من الأفواه كلام منتن يُعدي ويُفسد -تمامًا مثل الميازما الموضعية-. فما أيسر إذًا أن يمثل الأبرص صاحبَ الخطيئة الذي يتكلم بغير الحق، والذي يمكن أن ينتشر ما بداخله من فساد في غيره[144]. على أن إبراء يسوع للأبرص يثير مشكلًا: أتاب البُرص من أنفسهم قبل أن يبرئهم؟ ثمة فقرة طويلة من عظة أحد الكارزين حول إنجيل متى 8: 3 «فَمَدَّ يَسُوعُ يَدَهُ وَلَمَسَهُ قَائِلًا: "أُرِيدُ، فَاطْهُرْ!". وَلِلْوَقْتِ طَهُرَ بَرَصُهُ»، يلمع فيها إلى أنه ينبغي ألا يُبرأ الأبرص ما لم يتب، فيقول:

«من أجل ذلك كان من العجب ألا يفهم اليهود أن سيدنا يسوع المسيح من السماء، لا من هذا العالم، وأنه هو الإله الحق، وهم يرون أن كلامه

(142) راجع (Un sermonario Castellano medieval, 1:314)، وقارنها بما جاء في (Sermons, 3:212).

(143) المرجع السابق 1: 315-316.

(144) راجع كذلك المرجع السابق 2: 520.

مقدس شريف ملؤه فضيلة، تمامًا كما يتبدى ويثبت في هذا الأبرص الذي أبرأه في جسده وروحه كما يقول القديسون...

يدل هذا الأبرص إذًا دلالة روحية إلى صاحب الخطيئة الذي يَفسد بألم الخطيئة وفسادها، فيُفسد هو غيره. بذلك ترى الأبرص الفاسد من داخله -بالداء- ويفسد غيرَه كذلك. ويوشك أن يكون على صاحب الخطيئة مثل ذلك، ومن أجل ذلك لا بد من إبعاد الأبرص من صحبة الصالحين وإخائهم. وقد صُور هذا قبل ذلك في الإصحاح الرابع عشر من العهد القديم -سفر اللاويين-: «فَهُوَ إِنْسَانٌ أَبْرَصُ. إِنَّهُ نَجِسٌ. فَيَحْكُمُ الْكَاهِنُ بِنَجَاسَتِهِ. إِنَّ ضَرْبَتَهُ فِي رَأْسِهِ. كُلَّ الأَيَّامِ الَّتِي تَكُونُ الضَّرْبَةُ فِيهِ يَكُونُ نَجِسًا. إِنَّهُ نَجِسٌ. يُقِيمُ وَحْدَهُ. خَارِجَ الْمَحَلَّةِ يَكُونُ مُقَامُهُ» [اللاويين 13: 44-46، الفولغاتا]. كذلك تفسد الشاة المريضة الجرباء القطيعَ برمته، وتفسد المريضةُ المنتنةُ الصحيحةَ. وهذا بحسب ما هو مكتوب في سفر الملوك، في الإصحاح الخامس: «فَبَرَصُ نُعْمَانَ يَلْصَقُ بِكَ». يشفي الله هذا الأبرص مرات ومرات، تمامًا كما يعرف صاحب الخطيئة من أدناس خطاياه، من دموع توبته، وندمه الصادق، مثلما جاء في سفر اللاويين، بالإصحاح الرابع عشر: «فَيَغْسِلُ ثِيَابَهُ وَيَكُونُ طَاهِرًا» [اللاويين 13: 6]. من أجل ذلك يقولون الكلام الأول الذي بدأت به معكم: «فَمَدَّ يَسُوعُ يَدَهُ وَلَمَسَهُ [أي الأبرص] قَائِلًا: "أُرِيدُ، فَاطْهُرْ!"». ويتضح في هذا الكلام أن إبراء الآثم بدائه ومن برص الخطيئة شرٌّ بالغ. ولتعلموا أنه كي يبرأ صاحب الخطيئة من داء الخطيئة يلزمه أمور ثلاثة: دليل على أهليته، وعمل التقوى، وكلمة الحق»[145].

كأن الكارز في كثير من هذه الفقرة يلمح إلى أن البرء من البرص خير. فذلك في النهاية هو ما فعله يسوع في الآيات المستشهَد بها من الكتاب المقدس. لكنه يوضح في ختامها أن إبراء صاحب الخطيئة مُضِلٌّ ما لم يتب قبله. وهو منعطف مربك تتخذه العظة؛ ذلك أننا لا نعرف عن حال الأبرص الروحانية في إنجيل

(145) المرجع السابق 1: 307-308.

متى 8: 3 شيئًا يجاوز إيمانه بيسوع وبقوته[146]. وكان الكارز كان يجاهد لإثبات أنه لا سبيل قصيرة إلى الخلاص رغم قدرة يسوع على الإبراء. وإنما على صاحب الخطيئة أن يتوب أولًا، وأن يُظهر ما يبرهن توبته، عندها فحسب يبرئه يسوع[147]. وتتوافق هذه القراءة مع التفسيرات الروحية التي تنسب لعمل يسوع طيبًا، تمامًا كما بينت آنفًا.

وينحو كلام فيرير في الأبرص المناحي نفسها، عدا استثناءات بيِّنة. إذ يعقب على الإصحاح الخامس من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس فيذكر أنه إذا اكتُشف المرض في مراحله الأولى؛ فيظل في إمكان الأطباء علاجه. على أنه إن زاد انتشاره قليلًا -مثل الخمير الذي ذكره بول-؛ فلا دواء له[148]. كذلك يعرّف ألوان الخطيئة كلها تقريبًا بأنها برص روحي، وهو ما يحدو بالواحد إلى الاعتقاد بأننا جميعًا نحمل أرواحًا برصاء بصورة أو بأختها[149]. لكنه عندما جاء إلى النظر في السبل التي يمكن للمرء بها أن يُشفى من البرص؛ ذكر الندم والاعتراف، ثم أكد أهميةَ العزل، تمامًا كما في حال مريم أخت موسى. لا يكفي المرء وخز الضمير، لا بد من أن يؤيد ندمه فعله. يثقله على الخصوص الكهنة الذين يتخذون عشيقات لهم، كهنة يبقون مع نسائهم بدافع الرأفة مع انسحاق أفئدتهم ندمًا. فيهزأ من مساعيهم المنافقة إلى اتباع الناموس: «لا تتبعوا السبيل التي اتبعها قس فشتالة، إذ ترك السرير الذي يشارك امرأته إياه، وأعدا سريرًا آخر لا يفصل بينهما سوى ستار. وأي فصل هذا! إنه برص الرومان! فإن أردت ألا تُبرص؛ فباعد بينك وبين صحبة السوء. [تدبر] النص [الكتابي]:

---

(146) هذه العظة وغيرها مما حررها سانشيز سانشيز (*Snchez Snchez*) نماذج لا تستند إلى تدوينات من استمعوا إليها، وهي تخالف في ذلك عظات فيرير. فلا يمكن إذًا أن يُعزى الإرباك البادي فيه إلى ضعف في التدوين.

(147) قارن ذلك بما جاء في (Ferrer, Sermons, 3:212) حيثما يعادل ندم القلب لمسة يسوع للأبرص.

(148) المرجع السابق 6: 250.

(149) المرجع السابق 3: 214.

«إِعْتَزِلُوا، اعْتَزِلُوا. اخْرُجُوا مِنْ هُنَاكَ. لَا تَمَسُّوا نَجِسًا. اخْرُجُوا مِنْ وَسَطِهَا. تَطَهَّرُوا يَا حَامِلِي آنِيَةِ الرَّبِّ» [إشعياء 52: 11]»[150]. كانت الدراسات السابقة قد ذكرت مدى حدة فيرير في مسألة العلاقات الجنسية، وقد طلع نيرنبرغ (Nirenberg) مؤخرًا فأكد خوف فيرير أن تتكون علاقات جنسية بين المسيحيين وبين اليهود أو المسلمين[151]. ويُرى تقدير فيرير لمخاطر مصاحبة النساء رؤية واضحة بالأخص في روايته لرحلة القديس متى الأسطورية إلى إثيوبيا. فبعد بلوغه إثيوبيا، وإتيانه بالمعجزات، وعلاجه البُرص، وتحويل حتى المسلمين العِتاق إلى المسيحية؛ يواجه معضلة بموت الملك حديث التنصُّر. إذ خلفه ملك جديد غريب لم يتنصَّر بعد، فأراد أن ينكح ابنته، إلا أنها قد كرست حياتها للمسيح، فردت طلبه. فأيدها القديس متى في قرارها، فقتل لذلك. فيعلق فيرير بغلظة: «ترون لم استُشهد؟ في سبيل الحفاظ على صحبة امرأة، لا في سبيل العقيدة الكاثوليكية»[152].

ونادرًا ما يحدد فيرير الخطيئة التي يقرنها بالبرص. كان المرض صورة قوية رسمت الفساد الروحي وخطورة مصاحبة مَن أصابته الخطيئة، صورة بسطت فوائد كثيرة. يخلط فيرير أحيانًا بين مجازاته الطبية، كأن يقول إن البرص يكون ورمًا في جسم صاحب الخطيئة، تمامًا مثل الكبر الذي يورِّم الروح[153]. ويصعب أن يؤخذ عليه تباين استخدامه للمجاز؛ ذلك أن صدى الصور الطبية قويٌّ وذو إيحاء، وأن تصور الكنيسة جسدَ المسيح يعود إلى أيام أوغسطينوس. إلا أن استخدامه للبرص قد خالف استخدام من سبقوه. فلم يعد الأبرص نجسًا فقط، ولم تكن الخطيئة المسيحية وحدها عنده هي المعدية.

---

(150) المرجع السابق 3: 216-217.

(151) (Nirenberg, "Enmity and Assimilation", 143-45).

(152) راجع (Ferrer, Sermons, 4:61). والحكاية كاملة واردة في 4: 58-61. قارنها بما جاء في (Sermons de quaresma, 2:69). وكان كثير من العالَم -عند فيرير- مسيحيا يومًا ما، إلا أنه تساقط بسبب خطايا المسيحيين، لا سيما الارتشاء بالكهانة.

(153) راجع (Ferrer, Sermons, 5:16). وتصوير الكبر ورمًا هذا من التصويرات المفضلة عند أوغسطينوس. راجع (Martin, "Paul the Patient").

ويقدم فيرير في عظاته بقشتالة سنة 1411-1412م صورةً حية للإسلام داخل سلالة وقعت في انحطاط مطرد، فيبسط في التمثال المذكور في سفر دانيال 2: 32-33: «رَأْسُ هذَا التِّمْثَالِ مِنْ ذَهَبٍ جَيِّدٍ. صَدْرُهُ وَذِرَاعَاهُ مِنْ فِضَّةٍ. بَطْنُهُ وَفَخْذَاهُ مِنْ نُحَاسٍ. سَاقَاهُ مِنْ حَدِيدٍ. قَدَمَاهُ بَعْضُهُمَا مِنْ حَدِيدٍ وَالْبَعْضُ مِنْ خَزَفٍ»[154]. ويبين دلالة الآيتين هكذا: انتهى العصر الذهبي للمسيحية القديمة مع إطلال الهرطقات، وعلى رأسها الآريوسية. وبدأ العصر الفضي، وأرسل الله أطباء الكنيسة العظماء: غريغوريوس وأوغسطينوس وأمبروز وغيرهم كثُر؛ لكي يعالجوا الانحطاط والفساد اللذين حلّا بعد ذلك. وظل هذا العصر لأكثر من خمسمائة سنة. ثم بسبب الافتراءات «نزلت الكنيسة من الذراعين اللذين من الفضة إلى البطن والفخذين اللذين من نحاس». وظهر النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الفترة، فقال:

«فجاء [النبي] محمد في هذا الزمن، فأصاب الأرض البربرية كلها وأفسدها. في هذا الوقت لم يكونوا [المسيحيون؟] يسمعون قداسًا إلا إن أرغموا على سماعه. كانوا لا يصلون، وأنكروا الله. وغلب العالَمَ شرٌّ وخبث عظيمان. ورحبت صدور الجميع لفعل الرذائل وارتكاب المعاصي. لا فيهم عدل ولا رأفة ولا تقوى. ولا عندهم إيمان، وما اتبعوا أوامر الدين. ولا فيهم خشوع ولا أي صورة من صور الحياة الصالحة.

من أجل ذلك أراد المسيح يسوع ربنا أن يقضي على العالم... ثم جاءت مريم العذراء أمه فجعلته يمد أجل العالم هنيهة، أو هي التمسته التماسًا يسيرًا في نهاية العالم، ألا يقضي عليه إلا بعد حين، وأن ينتظر الوعظ حول نظامي القديس فرنسيس والقديس دومينيك... وقد انقضى الآن ما يربو على الخمسين سنة منذ أن أخفق هذان النظامان في تحسين شيء، فمن يعيش فيهما لا يلتزم بقواعدهما وأحكامهما... وإنما هو أسوأ وأضل

---

(154) بُني كثير من التأريخ المسيحي الموروث بحسب إطار من سبعة عصور، يبدأ آخرها بنزول المسيح (The Second Coming). وكان ذلك سرد تطور، راجع (Patrides, Grand Design of God). وربما يفسر جانبًا من اختيار فيرير لدانيال اعتقادُه بأنه كان يعيش في الأيام الأخيرة وأن العالم سينتهي سنة 1436م.

> من مسيحيين أُخَر في كبرهم وترفهم وجشعهم وشراهتهم وحسدهم وغضبهم وقلة اكتراثهم وغشهم في الكهانة ومجدهم الزائف، وغيرها من سائر الخطايا... لذلك نزل التمثال -الذي هو الكنيسة- من الفخذين - اللذين من نحاس- إلى الساقين -اللذين من حديد-. وهو الزمان الذي نعيشه الآن»[155].

كاد المسيح في زعمه يدمر العالم عندما ظهرت عدوى الإسلام للمرة الأولى، ولم يمنعه عن ذلك إلا تدخل مريم العذراء. على أنه لم يكن مسلمو زمن النبي صلى الله عليه وسلم وحدهم مَن أصابتهم العدوى. إذ يأتي فيرير بكلام يشبه الذي عبر به عن البُرص، فيصف السبل التي بها يمكن للمسلم الذي أفسدته الخطيئة أن يغدو مسيحيًّا بمجرد تطهير نفسه بالصلوات وبالدموع[156]. على أنه ثمة الكثير ممن يأبون التنصُّر، تمامًا كما أن ثمة مسلمين ويهودًا كثُرًا يقعون في خطيئة الكِبر كذلك ولا يرغبون في التكفير عن خطاياهم[157]. ربما يعجبهم ذلك من أنفسهم، ربما كذلك يسيطرون على القدس الآن، إلا أنه يؤكد أنه بعد أن يُغلب المسيح الدجال سيدخلون النار، وسترجع القدس إلى المسيحيين[158].

أحيانًا ما يصف فيرير المسلمين واليهود في عظاته بأنهم قذرة منتنين، وأحيانًا ما يداهنهم ليحثهم على التوبة من خطاياهم والالتحاق بجسد المسيح. ويمكن أن يتخلصوا من العدوى بتكفيرهم عن ذنوبهم، إلا أنه لا بد من فصلهم عن المسيحيين حتى حينها. ويتجلى لب هذا المنطق أكثر في تعليقاته على الإصحاح الخامس من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، فيقول:

---

(155) (Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura*, 638-39).

(156) راجع (Sermons de quaresma, 2:68). أحيانًا يخاطب فيرير المسلمين مباشرة، فيشرح لهم عقيدة الثالوث، أو يكذب النبي صلى الله عليه وسلم بالاستشهاد بالقرآن دليلًا على أنه كان يعبد الأصنام يومًا، راجع 2: 75، 88.

(157) المرجع السابق 1: 156.

(158) راجع المرجع السابق 2: 64؛ تجد تفسير فيرير الحاذق من أن المسيح أعطى القدس للمسلمين لأنه لم يرد أن يأتي المسيحيون بالآثام على أرض مقدسة.

«وكان من القديس بولس وهو يجوب الأرض يكرز أن نزل مدينة كورنثوس، وحولها إلى الدين المسيحي. وكان مما وعظهم به هو أن يكفوا عن خطاياهم الشائنة فلا تفسد المدينة، وألا ينتشروا في أماكن أخرى. ولم ينقض الكثير حتى نزلت على المدينة بلايا عظيمة (طواعين)؛ وذلك بسبب رجل أبقى عاهرة بها أفسدت المدينة برمتها. لم يعرفوا السبب. فلم يكن من بينهم مَن فعل خطيئة طوال ثلاث سنوات. فذهبوا إلى القديس بولس، فقال لهم: ألا تعلمون أن العجين إذا تخمر أفسده كله قليل من الخمير؟[159] قالوا: بلى! قال: فارموا العاهرة من ذلك الطريق، فقد نزل عليكم بسببها من البلايا الكثير. والآن ترون أن الخطيئة تغضب الرب، تخلصوا من الخمير القديم، ويمكنكم القول: «وَقَدْ خَدَمْتُ أَمَامَهُ فِي الْمَسْكَنِ الْمُقَدَّسِ» [سفر الجامعة 24: 14].

والفضيلة السادسة معقولة، وعليكم أن تعتنوا بها، أيها الصالحون. لا تجعلوا بينكم يهودًا أو مسلمين، وإنما [اجعلوهم] في طرف واحد من المدينة يعيشون فيه بحسب شريعتكم. لا تشعلوا -أيها المسيحيون- النار لهم كما كان عندما اغتصب يهودي فتاةً مسيحية. فإنكم إن أظهرتم هذه الفضائل؛ أمكنكم القول: "وَقَدْ خَدَمْتُ أَمَامَهُ فِي الْمَسْكَنِ الْمُقَدَّسِ"»[160].

تجمع هذه الفقرة اليهود والمسلمين بالزناة، وبأصحاب الخطيئة على العموم. والرابط بين الحالين واضح عند فيرير. فالبغيّ تفسد من حولها بفطرتها الآثمة. كذلك يمثل اليهود والمسلمون -الآثمون بفطرتهم- خطرًا جنسيًا دانيًا من المسيحيين الذين يعيشون بينهم. وصاحب الخطيئة والفاسد والمنتن والمعدي

(159) (Pa ad Cor., ca° V°).

(160) راجع (Ferrer, *Sermons*, 3:112-13)، وقارنه بما جاء في 6: 250. كذلك دعا فيرير في عظات أخرى إلى عزل اليهود والمسلمين على أساس نجاستهم التي سببتها خطاياهم، راجع (Perarnau, *Sermons de Sant Vicent Ferrer*, 231-32, 248)، وقارنه بما جاء في (Nirenberg, *Communities of Violence*, 169).

يلزم اجتثاثهم، أو بترهم، أو عزلهم؛ فلا يؤذون الصحيح[161]. ولا يكمن خطر المسلمين واليهود في إمكان الاعتداء الجنسي وحده. إذ يروي فيرير مرارًا كيف حاور يسوع اليهود وقد ثبتوا على ضلال طريقهم بسبب خطيئة الكِبر التي لا تُغتفَر[162]. والإسلام في زعمه راسخ في أصل من الهرطقة، تابع للأريوسية. وعنده أن المسلمين بفطرتهم الحقيقية فاسدون ومفسدون، تمامًا مثل اليهود. وكان حله يجاوز العزل الذي احتج له ونفذه في أحوال كثيرة، وهو الكرازة نفسها. ومع هجومه الحاد على نظام القديس دومينيك؛ فهو يرى في القديس أسوةً له ولغيره. وإذ يكرز فيرير بإنجيل متى 5: 13 «أَنْتُمْ مِلْحُ الأَرْضِ»؛ فهو يشبه الملح بدومينيك نفسه. فكما أن الملح يحفظ اللحم من الفساد؛ تمامًا تحفظ كرازة القديس العالمَ من العدوى الروحية[163]. وأحسب أنني لا أبالغ إن قلت إن فيرير كان يرى نفسه سائرًا على خطى القديس دومينيك، أنه نفسه كان يطهر شبه الجزيرة الإيبيرية من فساد الخطيئة، ويحجر عدوى اليهودية والإسلام.

تتمة: إعادة النظر في ثراء العدوى المجازي

«أجد متعةً أكبر -وأنا أفكر في القديسين- عندما أتصورهم أسنانَ الكنيسة. فهم يقضمون الناس من هرطقاتهم، ويرتحلون بهم إلى جسد الكنيسة عندما تلين قسوة قلوبهم، وكأنها تلين بقضمها ومضغها. وتملؤني بهجة عظيمة وأنا أراهم أيضًا أغنامًا حليقة... غير أنه يصعب علي تفسير شعوري بالسرور من هذه الفكرة أكبر مما لو لم يُستخرج تشبيه مثل هذا... حتى

---

(161) قارن ذلك بتصوير اليهود، واليهود المتخفين في أواخر القرن الخامس عشر إلى أوائل السادس عشر في كتاب أندريس بيرنالديز (Andrés Bernídez) (ت. 1516م): (*Memorias del reinado de los reyes Católicos*). وراجع (Gerli, *Social Crisis and Conversion*)، والصفحات 149-153 منه على الخصوص، وفيه يوصف اليهود -من بين ما وصفوا- بأنهم 'بذرة الخطيئة'، واتهموا بنشر الطاعون في الأندلس.

(162) تجد مثالًا لهذا الحوار في (Ferrer, *Sermons*, 2:206-7).

(163) المرجع السابق 3: 23-24.

وإن كانت المادة هي نفسها المعرفة... على أن لا أحد يشك الآن في أن كل شيء يعلَّم أكثر طواعية بالاستعارات».

القديس أوغسطينوس، عن العقيدة المسيحية (*De doctrina Christiana*)

تتبع هذا الفصل دلالات العدوى المتغيرة في الأدبيات الدينية المسيحية في شبه الجزيرة الإيبيرية. وقد بدأت بكتابات إيزيدور في القرن السابع، فبينت مدى ارتباط مفهوم العدوى بالطاعون والجذام/البرص، وأنه غالبًا ما استُخدم استخدامًا مجازيًّا في وصف هرطقة الآريوسية. وقد ازداد استخدام العدوى -في كتابات الراهب بيتوس أواخر القرن الثامن- في إفادة معنى الهرطقة -وهي عقيدة التبني في هذه الحال-، وفي تمثيل خطر على صحة الأمة المسيحية. وبعد ما تُرجمت الكتابات الطبية للعالم المسلم ابن سينا في القرن الثاني عشر، بدأ يُفهم أن الجذام/البرص معدٍ، وتبدى هذا التغير في مجموعة كتابات القرن الثالث عشر في بلاط ألفونسو العاشر. وهنا صوَّر المسلمون هراطقة، وشُبِّهوا بالآريوسيين تشبيهًا صريحًا، بما يؤكد الخطر الذي ينزله الإسلام داخل المسيحية. وانتهيت إلى عظات القديس فنسنت فيرير في القرن الخامس عشر، وفيها يتوسع بحث الخطر الصريح الذي تشكله عدوى المسلمين واليهود الذين يعيشون في الحكم المسيحي، وكذلك ضرورة اجتثاثهم أو تنصيرهم. وفي الحين الذي تجادل فيه علماء المسلمين في مسألة وجود العدوى وعدمه وكيفية وجودها -في شروح الأحاديث التي بُحثت في الفصل الأول-؛ كان المؤلفون المسيحيون هنا يصارعون مع السبيل إلى أفضل استعمال لمجاز العدوى في سياقات أخرى. لم يكن عندهم شك في وجود العدوى، ذلك مع أنهم لم يتفقوا دائمًا على سبيل حدوثها ولا في أي ظروف يكون حدوثها. لم يكن موضع العدوى في أسباب المرض هو المهم عندهم، وإنما من الذي يوصف بالمعدي، ولماذا.

إن كانت المسألة هي كون المسلمون أو اليهود أقليةً تحت السيطرة المسيحية فحسب؛ لعُد كلاهما معديًا قبل القرن الخامس عشر بزمن طويل. وكان

لتعريف الجذام/البرص بالمعدي في الترجمة اللاتينية لقانون ابن سينا في نهاية القرن الثاني عشر دور في استخدام المرض في وصف كل من الخطيئة والهرطقة. وكانت الحيوانات في الأساس هي ما ذكرت قديمًا في الكتابات الدينية بأنها معدية. وكانت الطبيعة الوراثية المفترَضة للجذام/البرص والاعتقاد بأنه ينتقل عن طريق الاتصال الجنسي هما على الخصوص ما جعلا منه مجازًا قويًا مثل هذا، مجازًا يمكن به تسمية جماعات من الهراطقة أو اليهود أو المسلمين. كانت الهرطقة تعد معدية قبل بضعة قرون من إضفاء بيتوس عليها الطابع الجنسي، مبلِّغًا أن الهراطقة هم ذكَر المسيح الدجال. لكن قوة الربط تتوافق مع الصراحة التي تُطرح بها، ولم يبت المسلمون واليهود الذين يعيشون في الحكم المسيحي معديين بحق إلا بعد عظات القرن الخامس عشر. وأنا لا أدعي أن اليهود والمسلمين عُزلوا عن مسيحيي قشتالة وأراغون في القرن الخامس عشر بسبب هذه العدوى المزعومة، وإنما أحاول أن أثبت أنه كان للعدوى دور في تبرير هذا العزل بأن تتبعت الطريقة التي استُخدمت بها الكلمة ومفهومها في النصوص الإيبيرية المسيحية بالعصور الوسطى. تطورت العدوى تطورًا مختلفًا عند الكتّاب المسيحيين عما كان عند علماء المسلمين؛ وجانب من سبب ذلك أنها لم تكن موجودة في السياق الشرعي واللاهوتي عند الأوَل. وهي في هذه النصوص مبهمة أكثر، مِطواعة أكثر، تتكيف مع الاحتياجات الخطابية والفكرية للمؤلفين الذين يستخدمونها. وقد أوضحت المعالم التي استُخدمت العدوى في إطارها، وأصل المعالم نفسها، وذلك بأن بحثت الاستخدام الذي وضعت له في الأدبيات التفسيرية، وفي إطار النصوص التي تُدرس هنا. وبغض الطرف عما إذا كنا نتفق مع المعاني الاجتماعية والثقافية التي أُلبست للمرض -وهنا أعود بالذاكرة إلى دعوى سونتاغ المستميتة إلى تجريد المرض من الدلالة المجازية وإن ذهبت سدًى-؛ فبتتبع الاستخدامات الخطابية التي وضع فيها المرضُ وانتقالُه تتبعًا دقيقًا فقط يمكننا أن نبدأ في استيعاب تبعة التحامها بالمجتمع.

الفصل الثالث

الخلاف في العدوى[1]

الفكر الطبي اليوناني، والطب النبوي، ورسائل الطاعون الأولى

«ومما هو خاصّ بالأطفال، قال الطّبري: إذا عُلّق من ناب الفيل قطعة في عنق طفل أمِنَ من وباء الأطفال».

محمد الشقوري، القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي

«سيِّدي، هل أذكر ما نصح به الطبري في تعليق ناب الفيل للدراري درءًا للطاعون عنهم؟»

- «دعنا من هذا وسجِّل أن "الدعاء سلاح المؤمن" حقًّا، ولكن الله يقول: ﴿قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾. (والشريع لعمل في هذا الباب المنتسب إلى الطامّات الجسام إنما قصده الكد في معرفة الوباء من حيث أسبابه الأرضية دون الفلكية أو سواها،

(1) الاقتباسات: (Gigandet, "Trois *maqalat* sur la prevention des épidémies", 261). والعلامة، بنسالم حميش 73-74.
مؤكد أن ثمة احتمالًا أن يكون ابن خلدون قد قرأ رسالة الطاعون التي كتبها ابن الخطيب إذ التقاه في فاس سنة 1360-1361م، وفي غرناطة بعدها بزمن يسير -ولم تعرض آراؤه هنا بدقة-، إلا أنه ليس لدينا ما يقطع بقراءته لها.

كما في التحرز من تفشيه بين الخلق بفعل الجهل والعدوى. وهذا كله ريثما تتحصل للإنسان القدرة بالغلبة أو التهوين).

أما القائلون من الفقهاء والمحدثين بانتساب الطاعون إلى وخز الجن، وينفي العدوى ضدًا على المشاهدة والحس والتجربة والاستقراء، فيحضرني حكم صائب لابن الخطيب فيهم قاله لي غير مرة: [إن التصامم عن الاستدلالات العلمية زعارة وتصاقر على الله واسترخاص لنفوس المسلمين].

عليّ قبل الختم بدقيقة: عِلَل الوباء وأسبابه الأرضية المدركة ليس من الصواب ردُّها كلها إلى تعفُّن الرطوبات والهواء وحده، بل مرجعها أيضًا إلى معالم هرم الدولة وما يصحبه من جبايات ومكوس منكرة تطال المزارعين وتؤول بانتشاطهم إلى التدنّي فالزوال، مِمَّا يتأذى عنه ظهور الندرة في القوت والغلاء والفتن فالمجاعات ثم الطواعين. وأرى أن لأهل السياسة في هذا المسلسل مسؤولية، وبالتالي أن للإنسان عليه من باب التحفظ والوقاية استطاعة»[2].

ابن خلدون في **العلامة**، بنسالم حميش

أدرك الموت الأسود شبه الجزيرة الإيبيرية بالقرب من ألميريا في ربيع الأول سنة 749هـ -يونيو سنة 1348م-، فجاس منها حوالَي مملكة غرناطة النصرية حتى نزل عليها في شتاء سنة 749-750هـ/ 1348-1349م، ونزل على مالقة سنة 750هـ (مارس سنة 1349م)[3]. وإن صعبت معرفة عدد من قتله الوباء -وقد يشتد تباين أثره الديموغرافي بتباين المنطقة الواقع عليها-؛ فالدليل الذي معنا يلمح إلى أنه كان كارثة طبيعية فاتكة دامت حتى خريف سنة 750هـ/ 1349م. وقد أثبت بيلار ليرولا ديلغادو (Pilar Lirola Delgado) وغاريخو غالان (Garijo

(2) الاقتباس في صفحتي 93 و94 من النص العربي، وما بين قوسين غير مذكور في استشهاد المؤلف. [المترجمة]

Galn) وخورخي ليرولا ديلغادو (Jorge Lirola Delgado) وفاةَ أكثر من نصف العلماء الذين كانوا يعيشون في ألميريا في هذه الفترة -اثني عشر عالِمًا من أصل عشرين- في الموت الأسود، إلا أنهم وقفوا -وفي وِقفتهم حق- على أن يخلصوا من هذا إلى أن المدينة بعامة شهدت وفاة نصف أهلها[4]. وتلمح كاليرو سيكال (Calero Secall) -بالتحفظ نفسه- إلى احتمال أن يكون من مات بمالقة أكثر من ثلاثة آلاف نفر في شهر واحد هو ذروة الوباء، وهو ما يقرب من خمس عدد السكان المقدَّر يومئذ[5]. وبغض الطرف عن عدد الموتى الحقيقي، فقد كان الطاعون نكبة فاجعة على دولة بني نصر، ألقى أمام أهلها عوائق كثيرة، منها التخبط بين محاولة الفرار من الطاعون وبين البقاء، ومنها السبيل إلى رعاية من أصابهم الداء، ومنها إن كان ينبغي عد الطاعون معديًا أم لا. تعهّد الحادثةَ علماء كبار كثُر من الأندلس، فكتبوا رسائل الطاعون يجيبون هذه الأسئلة، وعلى رأسهم ابن الخطيب (ت. 776هـ/ 1374م) وابن خاتمة (ت. 770هـ/ 1369م)[6]، وهم في ذلك استندوا إلى فهم عن الطاعون فوليته بضعة خطابات أو حقول معرفية هي الطب الإسلامي، والطب النبوي، والفقه الذي فيه بحث في الأحاديث النبوية المتعلقة بالطاعون والعدوى.

---

(3) راجع في الكلام عن وصول الموت الأسود الأندلس وأثره الأول فيها (.Lirola Delgado Garijo Galán, and Lirola Delgado, "Efectos de la epidemia de peste negra") و(Calero Secall, "La peste en Málaga"). وثمة لمحة أعم عن انتشار الطاعون خِلال إيبريا في (Ubieto Arteta, "Cronologia des desarrolló").

(4) Lirola Delgado, Garijo Galán, and Lirola Delgado, "Efectos de la epidemia de peste negra", 179.

(5) Calero Secall, "La peste en Mlaga", 66.

(6) والأدبيات التي طلعت حول الموضوع غنية وافرة، والمراجع الآتية على سبيل المثال، لا الحصر: (Arié, "Un opuscule Grenadin") و(Ullmann, *Die Medizin im Islam*, 241- (50 و(Conrad, "Arabic Plague Chronologies and Treatises") و(Millán, "Tres opŒsculos inéditos"; Lirola Delgado, Garijo Galán, and Lirola Delgado, "Efectos de la epidemia de peste negra") و(Gigandet, "Trois *maqālāt* au sujet des épidémies") و("Trois *maqālāt* sur la prévention des épidémies"). وفي الحاشية الآتية مراجع أخرى.

كانت رسائل الطاعون هذه مهمة في زمانها، وقد دام الكلام والمناظرة فيها في المغرب الإسلامي لما لا يقل عن مائة سنة من رحيل أصحابها -كما سنرى في الفصل الخامس-، إلا أن ثقلها الكلي عند العلماء المتأخرين يتداعى أمام كتاب طلع من مصر أوائل القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي على يد العالم المشهور ابن حجر العسقلاني الذي نظرنا إلى آرائه في العدوى في الفصل الأول. وجاء مايكل دولز (Michael Dols) بإحدى أمهات الكتب في الموضوع: الموت الأسود في الشرق الأوسط (*The Black Death in the Middle East*)، فنوّه فيها إلى أهمية كتاب ابن حجر، وقد أصاب في ذلك، إلا أنه أكد كذلك تفردَ رسائل الطاعون الأندلسية، لا سيما رسالة ابن الخطيب. وقد أوحى كتابُ دولز بفكرةٍ أخَذ بها علماء كثر مذ حينها، وهي أن ابن حجر تحيز للسنة وابن الخطيب للعقلانية، بحيث بدا أن كتابيهما يشنان حربًا بين العقل والنقل. وأنا أذهب في هذا الفصل إلى أن تلك الفكرة غير دقيقة، وأنها متجذرة في إسقاط فهم مختَبَريٍّ للطاعون على كتابَين لعالِمَين هما في الأساس من العصر المتقدم. سأثبت في المقابل أن أصحاب رسائل الطاعون المسلمين في السنين المائة الأولى بعد الموت الأسود قد تباينت آراؤهم في إعداء الطاعون، وتباينت سبل تفسيرهم للدليل التجريبي، إلا أنه يكثر فيهم الرأي بتشاركهم المصادر الطبية والكتابية المرجعية نفسها. كانت اختلافاتهم نتاجَ ثراء المناظرة في مسألة العدوى، لا نتاج تواجُهِ نزعة محافِظة إلى التمسك بالنقل ونزعة إلى التجريبية العقلانية.

وقد فصَّلنا النظر في الفصل الأول إلى الأحاديث النبوية المتعلقة بالعدوى في مصنفات الأحاديث الصحاح المتقدمة والشروح التي كتبت عليها في القرون التي تبعتها. وهذه المصنفات والشروح مصادر نفيسة عند أصحاب رسائل الطاعون، لكنهم استندوا كذلك إلى معرفتهم بالطب الإسلامي. فينبغي إذًا قبل أن ننتقل إلى رسائل الطاعون نفسها أن ننظر كيف تكلم في العدوى أطباءُ شتى المرجعيات الدينية، ممن عاشوا في العالم الإسلامي، وكتبوا بالعربية.

للاشتغال الطبي في العالم الإسلامي في العصر المتقدم جذورٌ في الطب المبنيّ أكثره على الطب الغالينوسي الذي زاوله الأطباء النسطوريون تحت الحكم الساساني الزرادَشْتي في بلاد فارس -من القرن الثالث إلى السابع-، وفي بغداد القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وانتقل بعضهم إلى هذه الأخيرة للعمل في بلاط الخليفة[7]. وقد كانت حقبة ببغداد علم فيها الخلفاء العباسيون بقلة زادهم في العلوم بسبب طبيعة حياتهم البدوية، فكفلوا مشروعًا ضخمًا للترجمة من أجل تحصيل الفلسفة العلمية في الثقافة الهلنستية التي زكَت على أرض الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية[8]. بذلك نجد أن أكثر الأطباء الذين كان لهم يد في الطب الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجري/التاسع والعاشر الميلادي هم من أصلٍ نسطوريٍّ أو صابئيٍّ[9]. وكان انفراد مفكري المسلمين والمسيحيين بعلوم اليونانية القديمة -الذي دعمه عِلية المسلمين- في العهد نفسه الذي طلَعت فيه كتب الأحاديث الصحاح. وإذ تعلّق عدد لا يستهان به من هذه الأحاديث بالطب والداء؛ فلا عجب إذن من أن يأتي المرجعان الطبيان هذان في القرون التي تبعت هذه الفترة فيقفان أحيانًا على أرض خلاف. ثم جاء القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، فتُنوول هذا الخلاف -وإن لم يُحَل

(7) راجع (Pormann and Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*)؛ تجد استطلاعًا بديعًا لتاريخ الطب الممارَس في الإسلام. والدراسة الآتية نافعة كذلك (Dols, Medieval Islamic Medicine). والباب الأول من كتاب دولز يفوق مجرد التقديم لرسالة ابن رضوان؛ إذ يبسط لمحةً بعيدة النظر عن حال الدراسة.

(8) راجع (Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*)؛ تجد كلامًا جامعًا في حركة الترجمة. وفيه أن الدواوين الإدارية قد تُرجمت من اليونانية إلى العربية في العصر الأموي، إلا أن النصوص العلمية والطبية تُرجمت للمرة الأولى في عهد العباسيين، ويُحتمل فيها استثناءات قليلة (23-24). وراجع الصفحات 28-34 و53-56؛ تجد الكلام عن دور الخليفة العباسي الثاني المنصور في إطلاق حركة الترجمة التي منها النصوص الطبية. وراجع كذلك مقالًا متقدمًا على الكتاب هو (Dols, "Syriac into Arabic").

(9) ومنهم من اعتنق الإسلام، مثل ابن سهل ربّن الطبري الذي كان من عائلة نسطورية.

بالضرورة- بالتدوين المفصل التام للطب النبوي[10]. ورسائل الطاعون التي يأتي الكلام فيها في هذا الفصل هي -إلى حد ما- نتاج هذا الخلاف؛ ذلك أنك توشك تجد الحديث والدعاء إلى جانب وصفات الدواء والكلام في آثار المناخ على جسم الإنسان. على أن رؤية التراث الطبي عند اليونان غريبًا على الإسلام، والطب النبوي ممثلًا الاشتغال "المرجعي" للإسلام، كلٌّ غلَطٌ؛ لأن المسلمين نهضوا للكتابة في الطبّين وللاشتغال بهما[11].

وصف الأطباء الذين عاشوا وعملوا في العالم الإسلامي -المسلمون منهم والمسيحيون- فئةً من الأمراض المعدية التي ظهرت على الأقل من أول القرن الثالث الهجري/الثامن الميلادي، كان على رأسها الجذام، لكن ذُكرت أمراض غيره كذلك، مثل الجرب والجدري والطاعون. بيد أنه لا فارق بيّن فيها بين العدوى (contagion) والإصابة (infection)، ولا يتبدّى دائمًا مقصدُ الكاتب الواحد من استخدامه كلمة عدوى أو إلماحه إلى مفهوم العدوى، تمامًا كما هي الحال من إيزيدور الإشبيلي وأطباء إيبريا المسيحية الذين كتبوا رسائل في الطاعون في القرن الرابع عشر[12]. وكأن كلمة عدوى في جل الأحوال يراد بها

(10) وأجمع كلام وأنقبه في ماهية الطب النبوي وتطوره هو (Perho, Prophet's Medicine)، وتجد تعليقات أخرى على الطب النبوي في (Bürgel, "Medieval Arabic Medicine") و(Karmi, "Al-Tibb al-Nabawi").

(11) راجع (Savage-Smith, "Medicine", 929)، وراجع كذلك الفصل 25 من الباب السادس في مقدمة ابن خلدون؛ تجد استعراضًا لمنجزات المسلمين الطبية. وراجع مدخل الشرع الشريف لابن حجر 4: 107-124؛ تجد تسويغًا لضرورة دراسة الطب بين المسلمين على الخصوص.

(12) يعلق مايكل دولز في كتابه عن الموت الأسود على الفارق بين العدوى (contagion) والإصابة (infection) فيقول: «جاء كلامي في إنكار المسلمين فكرةَ العدوى فأوّلت فيه كلمةَ عدوى (infection) في النصوص العربية بدلالة واسعة بحيث تضم معنى العدوى والإصابة كليهما... وذلك غير سائغ في الاصطلاح الطبي المتأخر. إذ تعني كلمة (contagion) انتقال المرض بواسطة، أما (infection) فتحمل معنى غياب هذه الواسطة وانتقال العصيات البكتيرية مباشرة. والتفريق بين الكلمتين مهم في الطاعون؛ فالطاعون الدبْلي (bubonic plague) يعدي، أما الطاعون الرئوي (pneumonic plague)؛ فيصيب. ويفيد هذا التفريق في =

قدرة المرض على الانتقال من حامل له إلى آخر، لكن سبيل هذا الانتقال غالبًا ما تكون غامضة، ويوافق المفهوم أسباب (إيتيولوجيات) المرض القائمة على قاعدة تلوث الهواء (الميازما)، ويوافق حتى وساطة الجن.

كان علي بن سهل ربّن الطبري (ت. بعد 240هـ/ 855م) من بين المسيحيّين الذين عاشوا في بغداد، وهو طبيب وفيلسوف عاصر ابن قتيبة -الذي جاء الكلام في آرائه عن العدوى في الفصل الأول-، وقد بسط بضع ملاحظات لافتة للنظر عن العدوى في كتابه فردوس الحكمة في الطب[13]. لا يقول ابن سهل صراحةً إن الطواعين معدية -وهو يعزو وقوعها إلى فساد الهواء-، إلا أن كلامه صريح في إعداء الجذام، إذ يقول: «يكون الجذام من مرة سوداء فاسدة تفسد بها سائر الأخلاط ويصل الفساد إلى الرية ويجمد الدم ويتناثر شعر الحاجب ويذهب الصوت ويتشنج الأظفار وتسقط أرنبة الأنف وأطراف الأصابع، وربما جرى ذلك في النطفة فلا يسلم لذلك الولد من الجذام. وهو من الأدواء التي تعدي من قرب منها مثل الحكة والجدري... وأكثر ما يكون الجذام في البلدان الباردة والهواء الفاسد ومن أكل الأجبان والألبان ولحوم البقر وتيوسٍ جبليةٍ وأطعمة غليظة، وهو داء لا يكاد يبرء»[14]. تبين هذه الفقرة الدرجة التي حُددت بها أسباب المرض قبل المختبر بأنها عوامل كثيرة تجاوز الانتقال أو العدوى، ومنها على الخصوص فساد توازن الأخلاط في الفرد بالمناخ والحمية.

أما قُسطا بن لوقا (215هـ/ 830م- 297هـ/ 910م أو 308هـ/ 920م)؛ فهو

= فهم ظاهرة الموت الأسود في التاريخ، إلا أن رسائل العصور الوسطى في الطاعون لم تأتِ بتفريق مثله. كما أن القول «لا عدوى ينبغي فهمه بأن المرض يأتي من عند الله رأسًا. وبهذا المعنى ينبغي عدم التفريق بين دلالتي (infection) و(contagion)». (Black Death, 74). راجع كذلك ملاحظات أولمان (Ullmann) في (Islamic Medicine, 86-96).

(13) فردوس الحكمة في الطب، لابن سهل ربّن الطبري. وراجع في هذا الكتاب (Ullman, Die Medizin im Islam, 119-22).

(14) فردوس الحكمة في الطب 225. ومذكور في صفحة 233 الكلام عن الطواعين وإمكان درئها بحرق الأخشاب طيبة الرائحة اتباعًا بأبقراط.

طبيب مسيحي عاش في بغداد ومات في أرمينيا، كتب رسالة يبسط فيها الحجة لمدى بعد العدوى من أن تكون مفهومًا معرَّفًا تعريفًا دقيقًا، وقربها من الدلالة التي يمكن أن تنزل على ظواهر شتى. برز ابن لوقا بين أطباء العالم الإسلامي بصرفه مؤلَّفًا بتمامه إلى ظاهرة العدوى، وهو كتاب في الإعداء[15]، يبسط في مستهله تعريفًا دقيقًا للعدوى: «إنّ الإعداء قَدْح ينقدح من بدن مريض في بدن صحيح فيمرِض في البدن الصحيح من المرض مثل ما يعرِض في البدن المريض؛ فهذا حدّ الإعداء». إلا أنه يذكر بعدها أن مسألة الإعداء مسألة خلافية، وأن الآراء فيها تُراوح بين إبطالها وبين تصحيحها إلى حد تجويز أن ينقلها مَن يتوهّم وَهْمًا قويًا[16]، ويصرح بتعجبه من الرأي الثاني، ويفسر سبب ألا معنى للاعتقاد بأن الوهم قد يسفر عن تغييرات جسمانية. لكن العدوى عنده تقع بالانفعالات النفسية لا محالة، مثل أحوال الحزن والتثاؤب والشهوات الحيوانية[17]. ويذكر في الشهوات الحيوانية أن القراءة في أوصاف الجماع يمكن أن يسبب إثارة جنسية[18]، وزد على ذلك أن كثيرًا من الناس يحبون رؤية غيرهم

(15) راجع (Qustā Ibn Lūqā, Abhandlung über die Ansteckung). وراجع في سيرة ابن لوقا (Gerrit Bos, *Qusta Ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca: The Risāla fī tadbīr safar al-hajj* (Leiden: Brill, 1992), 1 ff).

(16) (Ibn Lūqā, *Abhandlung über die Ansteckung*, 12-13).

(17) يقول في هذا المعنى: «كذلك للقوى النفسانيّة أن يفعَل بعضها في بعض.
فما من أحد يرى محزونا كئيبا بل قد بلغ من هذا التأثير ما يوقع في النفس الانفعال وإن كنت لم تتعرّف عليه. فقد رأينا كثيرا إنسانا رأى قوما يضحكون وهو لا يعلَم لماذا يضحكون فضحك لضحكهم. ورأينا كثيرا إنسانا رأى قوما يبكون وهو لا يعلَم لماذا يبكون فبكى لبكائهم.
وقد بلغ من قوّة هذه المشابهة في الانفعالات النفسانيّة حتّى صار يوجد مثلها كثيرا في الانفعالات البدنيّة. فإنّ الإنسان يرى من قد نعس فينعَس، وربّما تناعس متناعس بحضرة من يريد أن ينيمه فينعَس ذلك الإنسان وينام. وقد يعرِض مثل ذلك في التثاؤب وفي غيره من الانفعالات التي تشترك فيها النفس والبدن». [المترجمة]

(18) يقول في هذا المعنى: «فأمّا ظهور هذا الانفعال في الباه والشهوات الحيوانيّة فتجاوز كلّ مقدار حتّى إنّ كثيرا ممّن تتطلّب فيه هذه الشهوة إن ير الأفعال التي يتفعل بها مصوَّرةً في الكتب فيدعو ذلك النظر إلى الانتصاب للفعل والحركة لاستعماله». [المترجمة]

في وضع الجماع لأن ذلك يثيرهم: «ولولا ما في الأحاديث التي يُتحدث بها في هذا الجنس من القبح لذكرت منها أحاديث بديعة عجيبة سمعتها عن ثقات في قوم نبيل من أهل زماننا»[19]. ويدلل تضمين آثار الإباحية في كلام في العدوى على فهم للمصطلح أوسع -إلى حد ما- مما اعتيد بسطه في العصر المتقدم.

وعندما يبحث ابن لوقا العدوى في تعلقها بالإمراض، يأخذ بفهم غالينوسي عن "الميازما الموضعية" بأنها مأتى جل الأمراض المعدية: يفسد الهواء لأسباب أرضية -أي بخارات منتنة ترتفع من السباخ[20] والغياض أو النار-، أو أسباب سمائية -أي تعاقب الفصول وحرارتها، لا الأصول النجمية-، فيُستنشَق إلى الرئتين والمنخرين، ويدخل منافس الجلد، فتفسد الأعضاء الداخلية، وتفسد الروح. وبمجرد أن يصيب هذا البخار الإنسان، يولد جسده بخارًا مثله يمكن أن يصيب من يخالطهم[21]. وخير مثال على هذه الأمراض عند ابن لوقا هو الجذام، إذ يقول إن في كل مدينة من بيت المقدس ودمشق مواضع معروفة للجذماء بسبب خطورة مخالطتهم[22]. إلا أن ثمة أمراضًا أخرى قال غالينوس إنها معدية، منها حمى الدِقّ والجرب[23]. ويُظهر خلافًا مع غالينوس

(19) المرجع السابق 18-21.

(20) «السَّبخة هي أرض ذات نزّ وملح، والجمع: سِباخٌ، وقد أسْبَخَتِ الأرض، أي صارت سبخة»، القاموس المحيط. [المترجمة]

(21) (Ibn Lūqā, *Abhandlung über die Ansteckung*, 24-25).

(22) وهنا يستشهد ابن لوقا بعظة الأسقف غريغوريوس نازيانزين (Gregory Nazianzen) (ت. 389م) حول إعطاء الفقراء صدقات، وفيها يرثي الأسقف لإبعاد المجذومين حتى من الأنهار، المرجع السابق 26-27.

(23) يرمي ابن لوقا إلى افتقار تعليقات غالينوس على العدوى إلى التفصيل، فيقول: «فهذه هي الأمراض التي ذكر جالينوس أنّه يمرض فيها الإعداء وإن كان لم يأت بعلّة ذلك ولا تكلّم فيه كلامًا مخصّا»، المرجع السابق 28-29. ويقول محقق مخطوط ابن لوقا هارموت فاندريش (Harmut Fändrich) إن المرجع أنه يعزو إلى كتاب غالينوس أصناف الحميات (*De febrium differentiis*) الذي ترجمه إلى العربية حنين بن إسحاق (ت. 260هـ/ 873م)، وهو أكبر من يمثل حركة الترجمة التي بدأت في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وأكثر مترجميها إنتاجًا. راجع (Sezgin, *GAS*, 3:247-56)؛ تجد لمحة عن ترجماته.

فيذهب إلى أن الرمد لا يكون عن فساد الهواء، وإنما يقع عندما تلتقي نظرةُ صحيح نظرةَ مريض[24]. وكأنه هنا يستند إلى قاعدة الأشعة التي طلع بها معاصره الكِندي (ت. نحو سنة 256هـ/ 870م)، وهو فيلسوف زعم أن الأجسام تنقل أشعةً تعرض سماتٍ مثل سمات الأجسام نفسها[25]. ومن العجب أن ابن لوقا فاته ذكر العدوى مع الأمراض الوبائية، وناهيك منها بالطاعون؛ ذلك أن جل الأطباء الذين خلفوه عدوه معديًا. على أنه علق على الطريقة التي بها يمكن أن يكون للأمراض التي يسببها فساد الهواء آثار متباينة على من يتعرضون له، وذلك استنادًا إلى قوة "الروح الحيوانية" في المريض[26]. وهو ملحظ مهم؛ لأن أحد أقوى محالّ النقد التي يمكن أن تؤخذ على نظرية الميازما هي أنها إن كانت صحيحة؛ فلا بد من أن يموت في الوباء كل من يتعرض لهواء فاسد، وهو ما سنراه في رسالة ابن حجر في الطاعون.

وجاء اثنان من معاصري ابن لوقا، هما محمد بن زكريا الرازي (ت. 311هـ/ 923م)، وثابت بن قُرَّة (ت. 288هـ/ 901م)، فجاوزا ما وقف عنده ابن لوقا بأن زادوا أمراضَ غالينوس المعدية الأمراضَ الوبائيةَ، وبأن أوثقوا قرنَها بالأمراض الوراثية. أما ثابت بن قرة؛ فيذكر في الفصل الأول من كتابه كتاب الذخيرة في علم الطب أن الأقدمين صرحوا بإعداء سبعة أدواء هي: «الجذام، والجرب، والجدري، والحصبة، والبخَر، والرمد، والأمراض الوبائية»، وبسبعة وراثية هي «الجذام، والبُهاق، والدقّ، والسل، والاكتئاب، والنقرس، والصرع[27]». ويبقي الرازي على هذا الاقتران في كتابه المؤثر الحاوي في

---

(24) يقول في هذا المعنى: «وإنّما يكون الإعداء في الرمد من قبل الشعاع البصريّ الذي في العين الرمدة. وذلك أنّ الشعاع البصريّ الذي ينبثّ من العين الصحيحة إذا لاقى الشعاع المنبثّ من العين الرمدة، وهو ضعيف، ضعف بضعفه وفسد بفساد فأثّر ذلك في العين الصحيحة نفسها رمدًا». [المترجمة]

(25) (Travaglia. *Magic, Causality, and Intentionality*, 20 ff).

(26) (Ibn Lūqā. *Abhandlung über die Ansteckung*, 28-29.)

(27) راجع (Meyerhof, "Book of Treasure", 60-61). وراجع كذلك (Ullmann, Die Medizin =

الطب، مستشهدًا بغالينوس في الطبع الإعدائي للمرض الوبائي، والجرب، والرمد، وقرح الرئة، والحكة، والسل، والصرع، -وللعجب- الصلع[28]. ويستقي من الطبري فيقول إن الجذام والسل والصرع والبواسير أمراض وراثية، ويتبع الحرّاني وابن لوقا فيضمّن الجذام في الأمراض المعدية[29]. وقد ذكرت آنفًا أنه يستشهد برأي غالينوس في أن الرمد معدٍ، لكن كأنه يقدم رأي ابن لوقا في أنه ينتقل بأشعة الإبصار نفسها، فيقول إنه لا يتأثر بالمرض مَن لم ينظر حامل المرض إليه[30].

هذا استعراض وجيز لمؤلفي العالم الإسلامي من القرن الثالث إلى الرابع الهجري/التاسع إلى العاشر الميلادي، يتضح منه أن غالب علماء الطب أقروا بانتقال الأمراض بين الناس، وأنهم كانوا يسمون مجرى الانتقال "عدوى" دون بأس. كذلك بيّنٌ أن ما اعتقدوا وقوع الانتقال به كان يحمل الميازما الموضعية أو فساد الهواء، هذا إن بحثوا فيه. وقد ظل فهم العدوى هذا في الشرق الأوسط -مثلما ظل في أوروبا- حتى القرن التاسع عشر، وذلك بتغيرات طفيفة، منها التفصيل في آثار الهواء الفاسد على توازن الأخلاط في الجسم[31]. وعندما ننظر إلى المناظرات التي جاء الكلام فيها في هذا الفصل عن إن كان ينبغي عد الطاعون على الخصوص معديًا، فمهم أن نلحظ أنه لا مصدر من تلك المصادر المتقدمة يفرد الطاعون بالإعداء مع أنها ذكرته بأنه نتاج فساد الهواء[32]. ربما لم

---

* im Islam, 136, 244) و(Sezgin, GAS, 3:260-61)؛ تجد حججًا بأن ابن قرة ليس هو مؤلف هذا الكتاب.

(28) الحاوي في الطب 8: 3823-3824.

(29) ولا يتضح لي من هُوية الحرّاني إلا ما روي عن رحيله من الشرق الأوسط إلى الأندلس في عهد محمد بن عبد الرحمن الذي حكم في الفترة 238-273هـ/ 857-886م. راجع (Sezgin, *GAS*, 3:258).

(30) الحاوي في الطب 8: 3823-3824.

(31) راجع القانون في الطب لابن سينا 8: 2616، وصفحة 303 من الموجز في الطب لابن النفيس (ت. 687هـ/ 1288م)؛ تجد آراء متأخرة عن العدوى مع الجذام.

(32) راجع فردوس الحكمة في الطب 233. والقانون في الطب 8: 2616.

ير أطباء هذه الفترة حاجةً إلى تعيين ما هو مسلَّم به عندهم، إلا أن إغفالهم هذا قد يسر على الأطباء المتأخرين -إذا ما لقيتهم مصادر دينية وطبية متعارضة- أن يصرحوا بأن الطاعون استثناء من الأمراض الوبائية، وأنه غير معد على الحقيقة.

إقرانُ الطب الإسلامي بالحديث النبوي

غالبًا ما يصوَّر الطب النبوي بأن له جذورًا في كتب الحديث الصحاح وأعراف كانت موجودة قبل الإسلام، إلا أنه لم يصبح فرعًا معرفيًّا قائمًا بذاته حتى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، عندما طلع ثلاثة علماء من دمشق - وكلهم من تلامذة العالم الحنبلي الكبير ابن تيمية (ت. 728هـ/ 1328م)- فبسطوا لقرائهم منهاجًا طبيًّا مفصَّلًا ومستحدثًا[33]، وهم شمس الدين الذهبي (ت. 748هـ/ 1348م)، وابن قيم الجوزية (ت. 751هـ/ 1350م)، وابن مفلح المقدسي (ت. 763هـ/ 1362م). أحيانًا ما ينقدون الطب الإسلامي المستند إلى تراث اليونان، إلا أنهم أخذوا كذلك بمبانيه النظرية الرئيسة، منها وجود أخلاط أربعة -هي الدم والبلغم والمرَّتان الصفراء والسوداء- تظل مرتبطة بعناصر أربعة -هي النار والهواء والماء والتراب-، وتبقى عند سلامة الجسم في تناغم بعضها مع بعضها. تتوقف حياة الفرد على حرارة جسمه الغريزية التي تنتقل بثلاثة أضرب من الأرواح -طبيعية وحيوانية ونفسية- تغذي قوى متناظرة[34]. ويحدد مزاجَ كل واحد علاقةُ العناصر بداخله، وتتباين هذه العناصر فيه بناء على «عمره، وجنسه، وعاداته، ومهنته، ومناخ موطنه»[35]. ويسفر اضطراب علاقة أخلاط الفرد عن المرض، إلا أنه كان على الأطباء مراعاة أن علاقة الأخلاط المتناغمة تختلف في كل مريض لاختلاف أمزجتهم.

ويفند كلام إرميلي بيرهو (Irmeli Perho) المفصّل في الطب النبوي كثيرًا

---

(33) (Perho, Prophet's Medicine, 11.)

(34) وهنا أتبع وصف بيرهو (Perho) إلى حد كبير. المرجع السابق 44-46.

(35) المرجع السابق 44.

مما سبق من توصيفات هذا الفن. فإن استند المرء إلى ما شاع من أوصاف الطب النبوي في الأدبيات المزدوجة؛ لظن أن تناول الطاعون والعدوى في الطب النبوي قائم كله على الأحاديث النبوية وسبل العلاج الشعبية[36]. والحق أن نقض ابن خلدون (ت. 808هـ/ 1406م) -الذي يكثر الاستشهاد به- لجعل الطب النبوي مصدرًا للمعرفة الطبية قد أخذ به العلماء -بلا مأخذ- ليكون نقدًا جامعًا ووافيًا لهذا الفن[37]. وتحديدًا لأن الطب النبوي الموجود في مؤلفات علماء دمشق الثلاثة -التي طلعت في القرن الرابع عشر- ليس مجرد تجميع للحديث؛ فلا تصح ملاحيظ ابن خلدون فيها تمامًا.

تحسن بيرهو الحجة في أن الطب النبوي -لا سيما الذي في كتاب ابن القيم- هو محاولة من المحدِّثين -الذين خالفوا اعتقادَ الأشاعرة وإنكارَه السببية- أن يبينوا لجمهور عريض من الناس صحةَ ما جاء من طبٍّ في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم[38]. ولأن أولئك المؤلفين اتبعوا شيخَهم ابن تيمية في تفنيد المذهب الأشعري وموقفه من السببية؛ فهم يكادون لا يجدون بأسًا في الأخذ بإمكان انتقال الأمراض، ذلك مع ما قابلهم من النبي صلى الله عليه وسلم من ظاهر إنكار العدوى[39]. وإنما ما فيه أهمية محورية في كلامنا هذا هو مبدأ التوكل على الله تعالى الذي خصّته الأوساط الصوفية

---

(36) تجد في (Ullmann, *Islamic Medicine*, 4-5) و(Savage-Smith, "Medicine", 927-30) و(Gallagher, *Medicine and Power in Tunisia*, 8-10) ما يقدح في الطب النبوي بعامة.

(37) راجع ما في الحاشية السابقة، تجد مثالين للاستشهاد بابن خلدون، وتجد الفقرة المعنية في الفصل 25 من الكتاب السادس من المقدمة، وفيه يذكر ابن خلدون قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، ويقول إن اتباع الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل إيماني، وليس من الطب المزاجي (490-491). وذكر ابن القيم الحديث نفسه، ثم استشهد به حمدان خوجة في القرن التاسع عشر، راجع له إتحاف المنصفين 66. راجع كذلك (Perho, *Prophet's Medicine*, 98).

(38) (Perho, *Prophet's Medicine*, 31, 70-71).

(39) راجع في الكلام عن ذم ابن تيمية للكلام مقال هنري لاوست (Henri Laoust) عنه في *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., 12 vols. (Leiden: Brill, 1960-2004)، وراجع في علاقته بالذهبي (Little, "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?")

بعنايتها، وكان لا بد من إحسان ربطه بالطب والإعداء. تقول بيرهو إن فن الطب النبوي -الذي كانت بداياته في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي- كان على الحقيقة ردًا من العلماء الذين رأوا أن التفسير المغالي للتوكل لم يأخذ في حسبانه موقفَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم تقبيه من الطب[40]. وجاء علماء من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي على علم بالطب -مثل عبد اللطيف البغدادي (ت. 629هـ/ 1231م)، والكحَّال بن طرخان (ت. 720هـ/ 1320م)-، فأخذوا بالمؤلفات القديمة هذه -التي تجاوز قليلًا السرد لما قاله النبي صلى الله عليه وسلم في مسائل متعلقة بالطب-، كما زادوها إطارًا إسلاميًا مستندًا إلى تراث اليونان[41]. ثم استُكشفت التضمينات العقدية لهذا التوفيق بين تراثين مختلفين تمامًا في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وذلك عندما فُصِّل الطب النبوي بتمامه في كتب الذهبي وابن القيم وابن مفلح[42].

كتب الثلاثة في السنوات التي كانت قبل الموت الأسود، وبسطوا في كتبهم حجةً دامغة لانتقال المرض بين الناس في حال الطاعون. بيد أنهم خالفوا مؤلفَي الأندلس ابنَ الخطيب وابنَ خاتمة في أنهم لم ينسب إليهم الرأي الشاذ من العقلانية في عالم تهيمن عليه الأصولية، وهو الحق. ويرجح أن يعزى هذا البون إلى عملهم في إطارٍ عظُم فيه الأخذ بالسنة النبوية، فلم ينكر صحتها عند ملاقاة أدلة تجريبية تخالفها. وسأبحث في الصفحات الآتية طريقتي ابن القيم والذهبي في تعرضهما للعدوى برسالتيهما، وهما عالمان كان لهما ذكر وإقبال واسع بين الناس داما حتى اليوم.

يأتي كتاب ابن القيم في الطب النبوي في باب من كتاب له أطول هو زاد

---

(40) وأقدم مثال على ما جاء في الطب النبوي كتبه عبد المالك بن حبيب السُّلمي القرطبي (ت. 238هـ/ 853م)، راجع (Perho, *Prophet's Medicine*, 53)، وهو مترجم الآن. راجع مختصر في الطب لابن حبيب.

(41) (Perho, *Prophet's Medicine*, 56-57).

(42) المرجع السابق 63.

المعاد في هدي خير العباد[43]، ويعرض للعدوى في الفصلين، الخامس فصل في هديه في الطاعون وعلاجه، والاحتراز منه، والسابع والعشرين هديه صلى الله عليه وسلم في التحرز من الأدواء المعدية بطبعها وإرشاده الأصحاء إلى مجانبة أهلها[44]. ويستهل فصل الطاعون بأحاديث أحدها يصف الطاعون بالشهادة لمن مات به، لكنه يكمل بالكلام في وصف الأطباء للطاعون ولأعراضه، فيقر بصحة ملاحيظ الأطباء فيه، إلا أنه يرى أنهم فاتهم لُب أمره بعدم أخذهم كلام النبي صلى الله عليه وسلم عنه في تمام حسبانهم. والطاعون شهادة للمسلمين، هذا ما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم، لكن ابن القيم لا يقول إنه من فعل الجان. وفي نقل شرحه لأسباب المرض مطوَّلًا فائدة:

«وهذه العللُ والأسباب ليس عند الأطباء ما يدفعها، كما ليس عندهم ما يدل عليها. والرسل تخبر بالأمور الغائبة. وهذه الآثار التي أدركوها من أمر الطاعون ليس معهم ما ينفي أن تكون بتوسط الأرواح: فإن تأثير الأرواح في الطبيعة وأمراضها وهلاكها أمر لا ينكره إلا من هو أجهلُ الناس بالأرواح وتأثيراتها، وانفعالِ الأجسام وطبائعها عنها. والله سبحانه قد يجعل لهذه الأرواح تصرفًا في أجسام بني آدمَ عند حدوث الوباء، وفساد الهواء. كما يجعل لها تصرفًا عند غلبة بعض المواد الرديئة التي تُحدث للنفوس هيئةً رديئةً، ولا سيما عند هيجان الدم والمِرَّةِ السوداء، وعند هيجان المني. فإن الأرواح الشيطانية تتمكن من فعلها بصاحب هذه العوارض ما لا تتمكن من غيره-: ما لم يدفعها دافع أقوى من هذه الأسباب من الذكر والدعاء، والابتهال والتضرع، والصدقة، وقراءة القرآن...

والمقصود: أن فساد الهواء جزء من جزاء السبب التام والعلة الفاعلة للطعون، وأن فساد جوهر الهواء الموجِبُ لحدوث الوباء. وفساده يكون

(43) وقد ترجم باب الطب النبوي الآن إلى الإنجليزية في Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Medicine of the Prophet*.

(44) المرجع السابق 27-32 و110-116.

لاستحالة جوهره إلى الرداءة؛ لغلبة إحدى الكيفيات الرديئة، كالعفونة والنَّتَن والسُّمِّيَّة، في أي وقت كان من أوقات السنة، وإن كان أكثر حدوثه في أواخر الصيف، وفي الخريف غالبًا. لكثرة اجتماع الفضلات المرارية الحادة وغيرها في فصل الصيف، وعدم تحللها في آخره. وفي الخريف، لبرد الجو، ورَدْغَة الأبخرة والفضلات التي كانت تتحلل في زمن الصيف، فتنحصر فتسخن وتعفن، فتحدث الأمراض العفنة. ولا سيما إذا صادفت البدنَ مستعدًا قابلًا، رهِلًا، قليل الحركة، كثير المواد. فهذا لا يكاد يفلت من العطب»[45].

يحتج ابن القيم لمرجعية الحديث النبوي المطلقة، إلا أنه يضعها في الإطار الخِلطي للطب الغالينوسي. وتحديدًا لأنه لا تتضح أسباب الطاعون -ولم تكن أدوية زمنه فاعلة-، استطاع أن يبسط عن الوباء نظرية سببية مركبة ومتأصلة في قبول الأسباب: يجعل الله تعالى في الأرواح تصرفًا في التركيب الخلطي لبني آدم، ولا يدفع عن المرء الطاعون إلا التضرع لعنايته تعالى. واللافت للنظر هنا أنه وكأن ابن القيم لا يحتج لتوسط الأرواح -أي الجن- في وخز الأجسام، وإنما يحتج لاختلال الأرواح داخل كل إنسان[46]. ويخالف هذا الموقفُ تمامًا الموقفَ الذي اتخذه ابن حجر بعد ذلك في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي.

يؤكد ابن القيم في الوقت نفسه أن فساد الهواء شرط في وقوع الطاعون، وبذلك يرد الفهمَ الأشعري الرئيس عن جريان العادة. وتؤكد هذه القراءةَ تعليقاتُه الوجيزة عن العدوى التي صاغها في إطار الحديث المشهور الذي جاء في النهي عن القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو الخروج منها[47]، فيؤكد ألا يغادر المرء هذه الأرض لا لأن عليه الثقة بالله تعالى فقط، وإنما كذلك لأن أئمة

(45) المرجع السابق 28-30، وقد عدلت ترجمة جونستون (Johnstone). راجع كذلك الطب النبوي 29-34.

(46) (Perbo, *Prophet's Medicine*, 127-28).

(47) الطب النبوي 31-32.

الأطباء يقولون إن الجسم في زمن الوباء تُضعفه الرياضة (الحركة) غير الضرورية، ويصبح معرَّضًا أكثر للمرض. أما القدوم على الأرض التي وقع بها الوباء؛ فيعكس فيه ابن القيم ترتيب مرجعيتيه، فيبدأ بحيثيات طبية في بقاء المرء خارج هذه الأرض: أن يجتنب الأسباب المؤذية، وأن يأخذ بالعافية، وألا يستنشق الهواء الضار، وألا يخالط المرضى فينقلوا له مرضهم، وهذه الأخيرة أكثرها إدهاشًا[48]. ولم يذكر أن النفس تتأذى بالاعتقاد في الطِّيَرة أو العدوى إلا بعد ما سرد هذه العوامل، واستند في هذا إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم. ويختتم الفصل بذكر بضعة أخبار عن رجوع عمر رضي الله عنه عن الطاعون في سرغ.

ويعود ابن القيم إلى مسألة العدوى في الفصل السابع والعشرين، ويستهله بالأحاديث النبوية التي جاءت في الجذام[49]. يبسط الرأي الإسلامي-اليوناني بأن الجذام من العلل المعدية الوراثية، وهو ما يوافق الأحاديث التي فيها الاحتراز من القرب من المجذومين. يمكن فهم العدوى بأنها تأليف بين استعداد البدن لقبول الداء، وضعفه إثرَ الخوف والوهم -وهو مفهوم يذكرنا بكلام ابن لوقا في العدوى النفسية-، وتأثير رائحة العليل. ويستمسك ابن القيم بأن أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي في ظاهرها مخالفة انتقال الجذام -منها حديث إنكاره صلى الله عليه وسلم للعدوى- هي في الحق ليست متعارضة. ويشكك في تأكيده هذا في صحة الأحاديث التي تنكر العدوى، فيستشهد بابن قتيبة من رأي الثقات، ثم ينتهي إلى التفريق بين العدوى في حال الجذام وبينها في حال الطاعون. فالأول مقطوع بانتقاله، والثاني أمره أعقد من القطع فيه. ويشبه كلامه هنا ما نجده في شروح الأحاديث التي جاء الكلام فيها في الفصل

---

(48) وصف ابن القيم هذا الانتقال هكذا: «أن لا يجاوروا المرضى الذين قد مرضوا بذلك؛ فيحصل لهم بمجاورتهم من جنس أمراضهم».
وفي سنن أبي داود مرفوعًا: "إن من القَرَفِ التلفَ". قال ابن قتيبة: "القرَفُ: مداناة الوباء، ومداناة المرضى"». المرجع السابق 31-32.

(49) المرجع السابق، 111 وما تلاها.

الأول، وزد عليه أنه يبسط آراء جماعات كثيرة شتى. ويصرح بترجيحه التأويل بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال مقالين مختلفين لمخاطَبين مختلفين، كل بما يليق باستعداده واقتداره: «فبعضُ الناس يكون قويَّ الإيمان قويَّ التوكل، يدفع قوةُ توكله قوةَ العدوى، كما تدفع قوةُ الطبيعة قوةَ العلة، فتبطلها. وبعضُ الناس لا يَقوى على ذلك، فخاطبه بالاحتياط والأخذ بالتحفظ. وكذلك [هو] صلى الله عليه وسلم فَعل الحالتين معًا... وهما طريقان صحيحان: أحدهما للمؤمن القوي، والآخر للمؤمن الضعيف»[50]. ويبسط ابن القيم بعد هذه الفقرة بضعة آراء -كلها مشابهة لما جاء الكلام فيه في الفصل الأول-، ويختتم الفصل بتأكيد ضعف الأحاديث التي تنكر الاعتقاد في العدوى. ويحيل القارئَ في خاتم تعقيبه إلى كلام أطول في المسألة نفسها بكتاب آخر له هو مفتاح دار السعادة، وفيه يقول قولًا صريحًا إن العدوى جعلها الله تعالى سببًا للعلة من بين بضعة أسباب، وإن إنكارَها إنكارٌ لشرعه تعالى[51].

يلمح هذا الكلام بقوة إلى أن ابن القيم أيد وجودَ العدوى، وكذلك محلَّها سببًا بين أسباب جعل الله تعالى فيها قوة سببية وأعراضًا[52]. وعندما يتغافل المسلم قوي الإيمان عن حقيقة إعداء الأمراض، فليس ذلك بإنكار للعدوى، وإنما هو اعتقاد بأن إحسان الظن بالله تعالى والتضرع له بالدعاء هما في ذاتهما سبب لوقايته من المرض. ويعظم الدور الذي تؤديه النفسية في التحصن من المرض عند ابن القيم؛ إذ إن خوف العدوى يضعف بنيةَ المرء، ولا بد من أن تُستبدَل به خشيةُ الله تعالى[53].

---

(50) المرجع السابق 114. يذكر ابن القيم كذلك أن العدوى التي أبطلها النبي صلى الله عليه وسلم هي ما جاء وصفها في حديث المرأة التي رأت الشؤم في دارها وأرادت هجره إلى آخر، راجع المرجع السابق. وتبحث بيرهو هذا الحديث في (*Prophet's Medicine*, 92-93).

(51) راجع (Perho, *Prophet's Medicine*, 99). وراجع كذلك مفتاح دار السعادة لابن القيم 3: 372-379.

(52) تجد دليلًا آخر على تأييد ابن القيم لنظرية الأسباب في كتابه مدارج السالكين 3: 494-501.

(53) (Perho, *Prophet's Medicine*, 99-100).

كذلك تجد هذا التوفيق بين الطب النبوي والطب الإسلامي-اليوناني في كتاب شمس الدين الذهبي الطب النبوي[54]، وهو كتاب يكشف عن معرفة عميقة بالتراث الإسلامي-اليوناني، تمامًا مثل كتاب ابن القيم في الطب النبوي، ويستشهد فيه صاحبه برجال ثقات مثل ابن سينا في مسائل مثل تصنيف الطاعون[55]. يعرض الذهبي للعدوى والطاعون في بابين منفصلين، أما الأول فعنوانه "في كراهية ورود المريض على الصحيح"، أما الثاني فعنوانه "في الطاعون والوباء"، ويروي في الأول حديثَ النهي عن ورود المُمرض على المصحّ، لكنه يذكر أن هذا الحديث لا يريد الرجلَ المريض، وإنما الذي مرضت ماشيته[56]. ويحذو حذو أصحاب شروح الحديث التي دُرست في الفصل الأول، فيفسر سبب قول النبي صلى الله عليه وسلم بأنه الحول بين المرء وبين الاعتقاد في العدوى، ويتبعه بإبطال النبي صلى الله عليه وسلم للعدوى. وكأن الذهبي يوسع ردَّه للعدوى إلى انتقال المرض على العموم، إلا أنه ينكر تفسير ابن قتيبة بأن الجذام ينتقل برائحة المجذوم -ثم يؤكده بعد ذلك-. أما أسباب الطاعون؛ فيسرد فيها -مثلما يسرد ابن القيم- الأحاديث النبوية التي تؤكد أن الموت بالطاعون للمؤمنين شهادة، وأنه بقايا رجز أُرسل على بني إسرائيل، وتنهى عن القدوم عليه أو الفرار منه. على أن الذهبي يجاوز ابن القيم في تأكيده أهمية فساد الهواء في إيقاع الطاعون. ولا يذكر دور الجن في أي موضع، وإنما

(54) تستند بيرهو إلى قرينة من مخطوط الطب النبوي، فذهبت إلى نفي إمكان كتابة جلال الدين السيوطي لها كما يشيع اعتقاده عادة، والراجح أن الذهبي هو من كتبه، راجع (Perho, *Prophet's Medicine*, 36-40)، كذلك تمكنت بيرهو من تأريخ هذا المخطوط بأواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي أو أوائل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، على أن حجتها لنسبه إلى الذهبي ليست قاطعة، وإن كانت قوية، فأدلة أخرى قد تثبت نسبها أو تفنده. وقد ترجم إلغود (Elgood) الطب النبوي، وذهب إلى أن صاحبه هو السيوطي. راجع الطب النبوي للذهبي.

(55) راجع (Elgood, "Tibb-ul-Nabbi", 150)، والطب النبوي للذهبي 130.

(56) راجع (Elgood, "Tibb-ul-Nabbi", 137)، والطب النبوي للذهبي 116-117.

يكرر ذكر خطر القرب من الطاعون مع تفسير أن الطاعون نتاج "تعفن يعرض في الهواء فيعفن معه أخلاط الجسم"[57].

وأنا أبني على قراءة ابن القيم والذهبي السابقة، فأذهب إلى أن أي تفريق ولو يسير بين الطب اليوناني القديم وبين الطب النبوي هو تفريق مغلوط ومضلل، على الأقل في العدوى والطاعون. وإنما أحسن ما يُفهم به الطب النبوي -بالصورة الممثَّلة في هذين الكتابين- هو أنه تقييم نقدي للتراث الطبي اليوناني يأتي إلى جانب أحاديث نبوية في الطب، وأنه تراث طبي جديد على الحقيقة. وإن كان الظاهر ترجيح الخبر النبوي على الخبر الغاليـنوسي، فيُسلِّم بكثير من افتراضات الثاني، ويتقدم عليه في أحيان. وذلك مشاهَد بوضوح في حال العدوى، في إقرار الذهبي وابن القيم لظاهرة انتقال المرض[58]. وهو تقييم قد يعجب له المرء عندما يقارن ما كتباه برسالة ابن حجر العسقلاني -راجع باب مداخلة ابن حجر العسقلاني-. إذ يخالف ابنُ حجر ابنَ القيم والذهبي، فيرد صراحةً مرجعية الطب في مسألة الطاعون[59]. وقد ثبت هنا أن هذه لم تكن الحال مع صاحبي كتابي الطب النبوي. والثنائية الغالبة على كثير من دراسات الطب الإسلامي هي طب الخاصة اليوناني المستند إلى العقل مقابل الطب النبوي الشعبي الذي لا يستند إلى العقل، وضيقة حدوده الدينية، وهي ثنائية

---

(57) راجع (Elgood, "Tibb-ul-Nabbi", 149-51)، والطب النبوي للذهبي 130-132. ويُستشهد هنا بحديث من سنن أبي داود هو: "إن من القَرَف التلَف"، وعلق ابن قتيبة كذلك بأن مقصد النبي صلى الله عليه وسلم من هذا مقاربة الطاعون والوباء. ونجد حديثًا كثير الشبه بهذا في الفصل التاسع والعشرين من سنن أبي داود عنوانه كتاب الكِهانة والتطير، وهو حديث روي عن فروة بن المُسَيك اليمني (ت. 30هـ/ 650م). كذلك نجد هذا الحديث -مع تعليق ابن قتيبة الشارح لمعنى "القرف"- في كتاب حمدان خوجة إتحاف المنصفين 88-89. ولترجمة إلغود لكلمة "القرف" في الحديث تحريف، إذ يعرفها بالقرب، لا المخالطة، راجع ملحق القاموس (Lane, Arabic-English Lexicon).

(58) راجع (Perho, *Prophet's Medicine*, 146).

(59) والحق أن ابن حجر يقر بمهارة ابن سينا، إلا أنه يزعم أنه لا طبيب بارع في زمنه على الحقيقة. راجع باب مداخلة ابن حجر العسقلاني.

ليست بالكافية لتبيين تنوع المناهج في هذه النصوص. وإنما نجد مثلًا في مؤلفات الطبري وابن القيم وابن حجر على الأقل ثلاث مقاربات شديدة التباين إلى سبل الجمع بين التراثين الطبيّين[60]. ويمكن تتبع هذا التنوع في المقاربات المحتملة إلى العدوى والطاعون في رسائل الطاعون التي كتبت في الأندلس بعد الموت الأسود الذي وقع في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي.

رسائل الطاعون الأندلسية في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي

أما رسائل الطاعون الأندلسية التي كتبت في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي -لا سيما رسالتا ابن الخطيب وابن خاتمة-؛ فدائمًا ما يُشاد بها في تأريخ الطاعون لكونها علمية عقلانية، ومن ثم استثناء من الاعتقاد الديني الذي كان فيه شيء من التعنت إجمالًا في أواخر العصور الوسطى[61]. وقد تكرر ذكر

---

(60) يقسم ابن القيم ممارسة الطب إلى أنواع ثلاثة مرتبة طلوعًا بحسب صلاحيتها: الطُّرقيَّة - ولست متأكدًا من فهمي لهذه الكلمة، ولكن راجع الجذر (ṭāriq) في قاموس (Lane, Arabic-English Lexicon)-، وطب الأطباء، والطب النبوي. وهو وإن قدَّم الطب النبوي على الإسلامي-اليوناني، فقد أكد هو ومن عاصره ممن كتبوا في الفن ضرورةَ التماس طبيب حاذق يفيد -بدوره- من الطب النبوي. راجع (Perho, *Prophet's Medicine*, 115-17)، والطب النبوي لابن القيم 101-109 (الفصل 26). اهـ

وطب الطرقية أشبه بالطب الشعبي وما فيه من وصفات الأعشاب وما شابهها، يقول ابن القيم: «ونبين أن نسبة طب الأطباء إلى هذا الطب النبوي، كنسبة طب الطرقية والعجائز إلى طبهم». [المترجمة]

(61) راجع (Dols, *Black Death*, 93-94)، و(Ullmann, *Die Medizin im Islam*, 246-47)، و(Ullmann, *Islamic Medicine*, 92-96)، و(Rofail Farag, "Muslims' Medical Achievements", 303)، و(Vásquez de Benito, "La materia médica de Ibn al-Jaṭīb")، و(Arjona Castro, "Las epidemias de peste bubónica", 58)، و(Calero Secall, "La peste en Málaga", 58 140-41)، و(Congourdeau and Melhaoui, "La perception de la peste", 110)، وتاريخ الأوبئة للبزّاز 393.

(62) وقد عورضت هذه الرواية في دراسات متأخرة كثيرة، راجع مثلًا (Powers, *Law, Society, and Culture*; Hallaq, *Law and Legal Theory*).

ابن الخطيب على الخصوص مثالًا لامعًا لما أسماه بعض الكتّاب "عقلانية القرن الرابع عشر". وما تحمله روايات الاستثنائية هذه ضمنًا -وأحيانًا تصريحًا- هو أن جل رسائل الطاعون يمتاز بتجرد خانع لعقيدة دينية هي عقيدة جريان العادة عند الأشاعرة. وقرينة هذا أنه غالبًا ما يقدَّم على مثال العدوى تأييدُ ابن الخطيب الشديد للمفهوم أمام رد جمهور العلماء له. كان تأثير هذه الرواية الجامع هو تأييد الفرضية -التي شاع الأخذ بها- بأن الفترة التي تبعت بناء الحضارة الإسلامية اتسمت بجمود فكري، وبنفور من البحث العقلاني، وبتراث فقهي لا يتغير[62]. وبيّن مما سبق من الكلام في الطب النبوي ما في هذه الحجة من شدة ضعف. وعندما أقول إن رسائل الطاعون هذه قد أُسيئت قراءتها لموالاة سرد تاريخي أكبر فلا أريد بذلك أن أغض من منجزات ابن الخطيب ومعاصريه الفكرية، وإنما أقترح -من باب التصويب- بسطها في ظل الكلام السابق في الطاعون والعدوى في المصدرين الطبي، والديني أو الفقهي[63].

كان ابن الخطيب أكبر مؤرخ بالأندلس في زمنه، وترجمته لأكبر قاطني غرناطة وزائريها الإحاطة في أخبار غرناطة هي مصدر من أهم مصادر تاريخ الأندلس في عهد حكم بني نصر[64]. اشتهر بين معاصريه بأنه أقوى شخصيات غرناطة السياسية، إذ عمل وزيرًا ليوسف الأول (ت. 755هـ/ 1354م) مرةً، ثم مرتين لمحمد الخامس (ت. 793هـ/ 1391م)، مرة قبل نفي محمد الخامس من المغرب من سنة 1359م إلى 1362م، وأخرى بعدها[65]. عُرف بسعة اطلاعه وبفطنته السياسية، فوقع في النهاية ضحية لتآمر البلاط، وبعد ما وُجهت إليه اتهامات بالزندقة، قتل على عجل في فاس سنة 776هـ/ 1374م[66]. كان مؤلفًا

---

(63) لم يخطئ الجميع قراءة الرسائل بهذه الطريقة، راجع (Ullmann, *Die Medizin im Islam*) و(*Islamic Medicine*)؛ تجد نظرةً أدق في ذلك.

(64) راجع عن ترجمة ابن الخطيب بابَ ليرولا ديلغادو (Lirola Delgado) البديع "Ibn al-Khaib" في (Molina López, *Ibn al-Jaṭīb*، *Biblioteca de al-Andalus*)، ولسان الدين بن الخطيب لمحمد عنان.

(65) تجد بعضًا من الكلام الآتي في (Stearns, "Contagion in Theology and Law").

(66) يلمح بعض العلماء إلى أن لنقده لبعض من الرجال الثقات في الدين في رسالة الطاعون التي =

غزيرَ المؤلَّفات التي تجاوز التاريخَ إلى الشعر والتصوف والجغرافيا والطب. كتب على أثر الموت الأسود سنة 750هـ/ 1349م رسالة بعنوان **مقنعة السائل عن المرض الهائل**، تناولت أساسًا الجوانب الطبية للطاعون. على أنه ألصق احتجاجه القوي للزوم الفرار من الطاعون بهجوم جريء على علماء الفقه الذين يبطلون مبدأ العدوى. وعنده أن أيًّا ما ينكر العدوى -من حديث نبوي أو حجة فقهية سابقة- لا بد أن ينزل على الدليل التجريبي الذي يؤيد طبع الطاعون المعدي. ويعرّض الاعتقادُ بغير هذا الأمةَ الإسلامية لخطر هي في غنى عنه، وهو ما يخالف مبادئ الشريعة الأساسية. ونجده يقول في نهاية رسالته:

«ومنَ الأصول التي لا تُجْهل أن الدليلَ السمعيّ إذا عارضه الحس والمشاهدة لزِم تأويله، والحقُّ في هذا تأويله بما ذهب إليه طائفةٌ ممن أثبت القول بالعَدوى، وفي الشرع مُؤَنِّسات عديدة كقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يورَد مُمْرِض على مُصِحّ"، وقول الصاحب: "أفِرُّ من قَدَر الله إلى قدره"، وليس هذا موضع الإطناب في هذا الغرض.

والكلام في القول بالعَدوى أو بِعَدَمها شرعًا ليس من وظائف هذا الفنّ [أي الطب]، إنما جرى مجرى الجُمَل المعترضة والمـُثُل، وله تحقيق في محلّه.

وبالجملة "فالتَّصامم عن مثل هذا الاستدلال زَعارة وتصاقر على الله واسترخاصٌ لنفوسِ المسلمين، وقد وقف قومٌ من أهل الوَرَع بالجِذْوة إلى الناس مستقلّين مُشْهدين على أنفسهم بالرجوع عن الفتوى بذلك تحرّجًا من تسويغ الإلقاء باليد إلى التَّهلكة، عصمنا الله من الخَطَل ووفّقنا في القول والعمل»[67].

= كتبها دورًا في محاكمته، راجع (Dols, *Black Death*, 98) و(Aberth, *Black Death*, 114). وكأن ذلك غير مرجح، راجع في محاكمته مقال كاليرو سيكول (Calero Secall) البديع "El proceso de Ibn al-Jatib"، وتناول سيكول الاتهامات التي وجهت إليه في 432-445. كان كثير من الادعاءات عليه -إن لم يكن جلها- لدوافع سياسية لا محالة، إلا أنه لا ذكر- في الاتهامات التي بغيت- لآرائه في السببية أو العدوى أو المرض. فكأن بعضًا من كلامه في كتاباته عن الصوفية هو ما كان عليه الاستنكار الأكبر.

(67) الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية للخطابي 2: 188. وبعض من مواضع هذه الفقرة =

ومع قوله إن رسالته في الطاعون ليست موضع الإطناب في العلل الفقهية لجواز الفرار من الطاعون؛ فهو يبسط لقارئه حجة فقهية لتأثير العدوى من شعبتين. أما الأولى؛ فيمكن رؤيتها في استشهاده الانتقائي بالسنة النبوية، إذ يختار ذكر حديثين يلمحان بقوة -عند جمعهما- إلى سريان العدوى وقبول أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لها. أما الثانية؛ فيمكن أن نجدها في إنكاره الجامع للحجج الفقهية والأحاديث النبوية التي فيها ضرر للأمة الإسلامية. ويؤثر باتخاذه هذه الخطوة أن يبسط علة تنبني ضمنًا على أساس مصلحة أمة المسلمين، ويستند في هذا إلى قاعدة فقهية كان لها ظهور في القرن الخامس الهجري/ العادي عشر الميلادي -وإن اختلف فيها-[68]. وعلينا أن نتذكر أن طلوع أشمل صياغة لمبدأ المصلحة منذ الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) كان في حياة ابن الخطيب على يد الشاطبي (ت. 790هـ/ 1388م)، وذلك في صورة مقاصد الشريعة[69]. وتُعرَّف مقاصد الشريعة على العموم بأنها حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل، وهي تمد الفقهاء بمنهاج في تقديم المقاصد العامة على أوامر معينة، وفي هذا يتداخل نطاقها مع مبدأ المصلحة. ومحل البحث هنا

---

* صبر الفهم. قارن بين النص الأصلي والمترجم في (M. J. Müller, Ibn al-Khaṭīb, "Ibnulkhatibs Bericht über die Pest", 2:6-8/2:18-21). قُدِّمت ترجمة جزء منه -المستندة إلى نسخة مولر (Müller)- في (Aberth, *Black Death*, 114-16)، وتجدها في (Ullmann, *Islamic Medicine*, 86-96). ويُعِد حاليًا إلديفونسو غاريخو غالان (Ildefonso Garijo Galán)، وخورخي ليرولا ديلغادو (Jorge Lirola Delgado)، وبيلار ليرولا ديلغادو (Pilar Lirola Delgado) نسخةً علمية من رسائل الطاعون الأندلسية الثلاث كلها، وبمجرد طلوعها ستيسر -إلى حد بعيد- البحث أكثر في تصرف المسلمين مع الطاعون في الأندلس.

(68) راجع (Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 132)، وقارنه بكتاب (Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, 142).

(69) راجع (Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, 119-20, 151)، وقارنه بكتاب (Hallaq, History of Islamic Legal Theories, 166-67, 182-83). وراجع في الكلام في مبدأ المصلحة في العصر المتأخر (Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 207-55) و(Opwis, "*Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Theory"). وفي أطروحة إبراهيم الأخيرة عن مقاصد الشريعة نفع كذلك، راجع "The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform".

هو درجة أهمية المصلحة في القواعد الفقهية. أقر الغزالي بالمصلحة، إلا أنه يحدها ضربًا من القياس، فردها مصدرًا مستقلًا للتأصيل الفقهي(70). أما الجديد الذي أتى به الشاطبي؛ فهو أنه استطاع فصل المصلحة عن أصول الفقه الذي له مصادر تشريع أربعة -القرآن والسنة والإجماع والقياس-، وربطها مباشرة بالقرآن والسنة(71). ولكلام الشاطبي في المصلحة مآلات على الأجيال التي تبعته، إلا أن ابن الخطيب -الذي عاصره- لم يذكر قط مبدأ المصلحة ذكرًا صريحًا، ولم يذكر كذلك الشاطبيَّ.

ولمسألة الأخلاق الصالحة في زمن الطاعون أهمية محورية عند ابن الخطيب. وفي هذا أخذ على عاتقه مهمة شيخه ابن لب (ت. 782هـ/ 1381م) نفسها، ويفصِّل الكلام في آرائه في الفصل الخامس. وخلوص ابن الخطيب وابن لب إلى استنتاجين متعارضين تمامًا هو إلى حد بعيد ناتج اختلاف موقفيهما من قيمة الدليل التجريبي. ذهب ابن لب إلى مبدأ جريان العادة الذي دعا إليه الأشاعرة، فلم ير سببًا للاعتقاد في العدوى، والحق أنه رأى أن الذهاب إلى هذا الاعتقاد سيؤول إلى هجر المريض والمحتضَر(72). أما ابن الخطيب؛ فموقن أكثر بالاقترانات بين الحوادث المشاهَدة، فلا يرى منفعة في البقاء في أرض وقع بها الطاعون، وجاوز إلى حد مساواة فعل هذا بإلقاء الأيدي إلى التهلكة -معرّضًا بآية البقرة-(73)، وشدد هجومه على علماء الفقه الذين مالوا إلى ما

---

(70) (Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, 142.)

(71) المرجع السابق 161. راجع كذلك (Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 166-67, 205-6).

(72) وصرَّح الغزالي بتوجّس مشابه في إحياء علوم الدين راجع (*Al-Ghazali*, 143).

(73) يصعب معرفة إلى أي مدى ذهب معاصرو ابن الخطيب إلى ما ذهب إليه هو في تفسير آية البقرة ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (195)﴾. وكأن كثيرًا من الشراح فهموا من الآية التهلكة -الروحانية-، في ترك الجهاد ويذكر الطبري تحريم قتل المرء نفسه من بين تفسيرات كثيرة للآية، ويفسرها ابن كثير والقرطبي بأنها نزلت أساسًا في الحمل على الجهاد ومناصرته. راجع (Kuramustafa, "Suicide")، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير 1: 200-201، وتفسير القرطبي، 1: 499-501.

يعرض النفس للخطر، وذكر أن بعضهم قد رجع بالفعل عن رأيه. وعنده أن التصرف الصحيح الوحيد في وقوع الطاعون هي حث المسلمين على اجتناب من أصيب، وعلى الفرار من أرض وقع بها.

ربما لم يكن ابن الخطيب طبيبًا يمارس الطب، إلا أنه أخذ العلم، وكتب مع رسالته في الطاعون مؤلفات في الطب تبيّن معرفته بالتراث الإسلامي- اليوناني[74]. وشارك مرجعيته الطبية صاحبَه ابن خاتمة الذي كتب في العدوى رسالة مشهورة -عن استحقاق- بعنوان **تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد**[75]. ومن الدراسات السابقة ما صوَّر اختلافَ رسالة ابن خاتمة في الطاعون عن رسالة ابن الخطيب في مسألة العدوى اختلافًا بيِّنًا، بأن الأولى أخذت بالاعتقاد الديني، والثانية ردته. حتى إنه قيل إن ابن الخطيب كتب رسالته ردًا على رسالة ابن خاتمة[76]. استغرق ابن خاتمة في بحث الأحاديث النبوية

---

(74) راجع عن تلقي ابن الخطيب للطب (Castrillo Márquez, "Yahyab. Hudhayl"). وراجع عن مؤلفاته الطبية (Molina López, *Ibn al-Jatib*, 195-96) و(Vásquez de Benito, "La materia médica de Ibn al-Jaṭīb").

(75) يعد غاريخو غالان، وخورخي ليرولا ديلغادو، وبيلار ليرولا ديلغادو نسخة كاملة من هذه الرسالة كما ذكرت في الحاشية (67)، وأنا شاكر لخورخي ليرولا ديلغادو إرساله لي نسخة من إصدارهم للفصول الأخيرة (7-10) من رسالة ابن خاتمة التي لم تنشر أو تترجم من قبل، وفيه يبحث ابن خاتمة في أحاديث نبوية متعلقة بالطاعون والعدوى. وقد استندت في أجزاء الرسالة الأخرى إلى المتن العربي المحقق جزء منه في كتاب الخطابي الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية 2: 161-187، وكذلك إلى (Ibn Khātima "Die Schrift ueber die Pest")، وراجع في ترجمة ابن الخطيب بابَ (Ibn al-Khatib) في (Biblioteca de al-Andalus) لليرولا ديلغادو وغاريخو غالان.

(76) راجع (Dols, *Black Death*, 92-94, 110)، وقارنه بكتاب (Ullmann, *Islamic Medicine*, 95). يؤكد أولمان أن إسهام ابن الخطيب الحق هو وصفه للطاعون، لا احتجاجه لإعدائه، وهو بذلك يجمع ابن خاتمة بابن الخطيب، لا يراهما مخالفًا أحدهما الآخر. ومن التقييمات الأخرى لرسالة ابن خاتمة: (Antuña, "Abenjtima de Almería") و(Fermart, "Contribución al estudio de la medicina árabe española") و(Molina López, "La obea histórica de Ibn Jātima de Almería") و(Lirola Delgado, Garijo Galán, and Lirola Delgado, "Efectos de la epidemia de peste negra").

أكثر من ابن الخطيب، وفصَّل فيها بسبيل مختلفة، إلا أنه لا ريب في اعتقاده في انتقال الطاعون. ربما أنكر "العدوى" في ذاتها، إلا أنه لم ينكرها بالطريق الذي أنكرها به صاحبا كتابي الطب النبوي الذين تقدم الحديث عنهما، وإنما أنكر العدوى التي كانت بمفهوم الجاهلية، وأثبت انتقال المرض. يمكن أن يُرى ذلك في كلامه هذا:

«الظاهر الذي لا خَفاء به ولا غِطاء عليه أنَّ هذا الداء يسري شرُّهُ ويتعدَّى ضرُّه شهِدَت بذلك العادة وأحكَمَتْه التَّجربة، فما من صحيح يلابس مريضًا ويُطيل ملابسته في هذا الحادث إلَّا ويتطرّق إليه إذايتُه ويصيبه مثلَ مرضه، عادةً غالبةً أجراها الله تعالى، والفعل في الأول والثاني للحق جَلَّ جلاله خالقِ كلِّ شيء، نفْيًا للتوليد الذي يَذْهب إليه أهل الضلال وإبطالًا للعَدوى التي كانت تعتقدها العَرب في الجاهلية...

وكما أنَّ الضرر يحصل من تَلقِّي أنفاسهم فكذلك يحصل من الأبخرة المتصعِّدة من أبدانهم وإن كانت دون تلك في التأثير، وكذلك من انتقال ملابسهم وفُرُشهم التي تقلبوا فيها من مرضهم إذا استُعمل ذلك عن شِعارٍ فيما يلي الأجساد أو دُووِم على استنشاقه، كلّ ذلك يشهد له العلم والتجربة.

ولقد شهدت أهل سوق الخَلَق بالمرية الذين كانوا يبتاعون بها ملابس الموتى وفُرُشهم مات أكثرهم ولم يَسْلم منهم ولا من الذين خَلفوهم إلى الآن إلّا الأقل، وغَيْرهم من أرباب الأسواق حالُهم كحال سائر الناس.

واطَّلعت من حال البلدان التي حَرص أهلها على أن لا يدخل إليهم أحدٌ من بلاد الوباء وحافظوا على ذلك أن استصحبوا السلامة زمانًا حتى غُلِبوا على ذلك، وإن أكثر أهل الحصون التي تلي ألمرية ونزل بها هذا الحادث ليُؤرخون زمان نزوله بهم بقدوم فلانٍ أو فلانة عليهم من بلاد الوباء ومَوته بين أظهرهم، ولهم في التحفُّظ من ذلك والتورُّط فيه حكاياتٌ تواترت بانتشارها فلا معنى لإنكارها.

وأعجبُ ما جلاه التأمُّل والاعتبار على طول التَّجربة أنَّ الذي يلابس مريضًا ممن نزل به هذا الحادث فإنه يتطرَّق إليه مثلُ ذلك المرض بعينه

وتظهر عليه أعراضه بعينها، فإن كان ينفث الدَّم نَفَث هو الدم أو كان به نُبحةٌ حدث له ذبحة كذلك، أو برزت له طواعين في موضعٍ من مغابن جسده برز له في ذلك الموضع بعينه مثلهما، أو خرجت له قرحة في بدنه مَرِض هو من مثل تلك القرحة، وكذلك من لابس من يلابس حتى إنَّ أهل المنزل لبعضِّهم مرضٌ واحد وأعراضٌ متشابهة، فإن كان المرض مهلكًا تبعوه في الهلاك أو صار أمره إلى نجاةٍ جرت أحوالهم على ذلك»[77].

تؤكد رسالة ابن خاتمة أن المشاهدة التجريبية قرينة على انتقال المرض، تمامًا كما تؤكد رسالة ابن الخطيب ولكن بتفصيل أكبر. يؤكد وصفه لانتشار الطاعون أن الأفعال كلها لله تعالى، وينطوي على معنى قوي هو إثبات الأسباب والعدوى. إلا أنه خالف ابن الخطيب -الذي تعجَّل رد الأحاديث التي لا يتسع لها فهمه لأسباب العدوى- في أنه صرف من رسالته الفصولَ من السابع إلى العاشر إلى تمحيص مفصَّل لأحاديث متعلقة بالمسألة[78].

يعهد ابن خاتمة في هذه الفصول للكلام في العدوى على ما جاءت عليه في شروح الحديث. ومحور كلامه هو سبيل الجمع بين الأحاديث النبوية التي في ظاهرها تعارض، تمامًا كما في الشروح التي بُحثت في الفصل الأول. وخالف صاحبي كتابي الطب النبوي اللَّذين تقدم الكلام فيهما في أنه يقر صراحة باعتقاد أن الله تعالى هو الخالق وحده، وأن ليس للأسباب التي خلقها طبائعَ في ذاتها[79]. فعنده ألا تعارض بين الأحاديث التي جاءت في العدوى، وقد أخذ

---

(77) الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية 2: 179-180. وقد أفدت في الرجوع إلى ابن خاتمة من ("Die Schrift ueber die Pest", 49-51).

(78) وإذ لم يحقَّق بعدُ هذا الجزء من رسالة ابن خاتمة أو يترجم، فقد أحلت هنا إلى الطبعة القادمة التي يعدها فاريخو غالان، وخورخي ليرولا ديلغادو، وبيلار ليرولا ديلغادو. وعندما أستشهد بفقرة أعزوها إلى رقم الورقة في المخطوطات التي تفيد منها هذه النسخة، وهي مستندة إلى النسخة الموجودة في مخطوطات تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد في برلين [B]، والإسكوريال [E]، واسطنبول [S]، ومخطوطة غير تامة في الرباط [R].

(79) ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد (E 99v, B 66v).

بالرأي القائل إن التأويل الأكثر إقناعًا لحديث "لا عدوى" هو أنه إنكار لمعتقدات الأعراب قبل الإسلام لا أكثر[80]. ومع أقواله هذه، فهو يبسط حجة للأسباب مستندًا فيها إلى رجوع عمر رضي الله عنه في سرغ لأنه «طلب الأسباب التي هي سوابق القدر وأسرار القضاء، كما أُمِرْنا باتّخاذ الحذر من العدوّ وتجنّب المخاوف والمهالك، وكلّ شيء إنّما يكون بما سبق به القدر»[81].

ينتهي ابن خاتمة إلى تسليم بانتقال المرض في إطار الاعتقاد الأشعري، تمامًا كما انتهى اليوسي (ت. 1102هـ/ 1691م) المتأخر عليه بسنين طوال. وهو وإن أقر باعتقاد في مبدأ جريان العادة؛ فهو يعارض في الآن ذاته صحة حجج من لم يشهد الوباء نفسه الذي عايشه هو بعينه[82]، فيقول: «فهو يظُنّ والظنّ أكذب الحديث، إذ لا معارضةَ عند أرباب العقول بين المعقول والمنقول»[83]. ويختتم شرحه على حديث النهي عن ورود الممرض على المصحّ باستشهاد يحمل المُفاد نفسه: «"اعقِلْها وتَوكَّلْ"»، ويزيد «وهو سر العبودية»[84].

تمكن ابن خاتمة من أن يوازن بين التزامه الاعتقاد الأشعري وبين إقراره بانتقال الطاعون من واحد إلى آخر. فاجتنب القول إن الله تعالى مؤثر في الداء

(80) المرجع السابق (E 98v, B 64v). وقد حُذف من هذا المخطوط -في (E 102r) و(B 70r)- موقف الجاحظ والنظّام المعتزلي المعارض للحديث، واعتقادهما أن الأشياء يؤثر بعضها في بعض، وأن العباد هم المحدثون لأفعالهم.

(81) المرجع السابق (E 94r, B 58v). ويعيدنا ذكر ابن خاتمة للمهالك إلى تعريض ابن الخطيب بآية البقرة.

(82) ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد (E 100v, B 68r).

(83) المرجع السابق (E 101r, B 68r).

(84) المرجع السابق (E 98r, B 66r). ما زال هذا الحديث ينقل في مصر للرد على الحجج التي يُظن منها الجبرية. وقد وجدت إحالات لوروده في سنن الترمذي، إلا أنني لم أجده فيها. ولكن راجع صفحة 270 تلبيس إبليس لابن الجوزي (ت. 597هـ/ 1201م)، وفيها يروى الحديث عن أنس بن مالك (ت. 93هـ/ 711م)، وهو جانب من حديث دار بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين رجل لم يذكر اسمه.

في كل مريض، وألمع إلى مجموعة أسباب خلقها الله تعالى تؤثر في ذاتها -في الطاعون-، ويمكن للمرء أن يلحظها بالتجريب. وعُني بعدم الاستغراق في شرح سبيل وقوع الأسباب، وأنكر أن للأسباب طبائعَ واستقلالًا، مع تأكيده مدى اتكال المرء على تساوقها. وهو وإن لم يكن حادًّا في نقده مثل ابن الخطيب، فقد شابهه في بنائه إثبات انتقال المرض على الدليل التجريبي. فالحق أن ابن خاتمة خالف معاصرَه، ووافق صاحبي الطب النبوي، فعُني بتفصيل سبيل توافق الحديث والطب. وأنا بذلك أحسب أن تزكية ابن الخطيب في الدراسات العربية والأوروبية ليست بسبب ما قاله عن العدوى أو عن قيمة الدليل التجريبي، وإنما هي بسبب حدة معارضته الخطابية للسنة النبوية. لقد عُد ابن الخطيب نموذجًا للفكر العقلاني تحديدًا بسبب شخصيته التي أفادت منها حجةٌ تأريخيةٌ أضحم تُساوي ردَّ المرجعية الدينية بالتقدم العلمي. لكن لكي تُبسط هذه الحجة؛ أُغفل اشتغاله بالحديث النبوي -الوجيز على ضرورته-، تمامًا كما أُغفل ما اتسع عن ذلك من محيطه الفكري والاجتماعي[85].

ثم لا بد من يسير الكلام في ثالث رسائل الطاعون الأندلسية. فمِن كتاب رسائل الطاعون في أندلس القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي الشقوري (ت. 749هـ/ 1348م) الذي جُمعت رسالته برسالتي ابن الخطيب وابن خاتمة في كتاب. والشقوري هو الوحيد في الثلاثة الذي هلَك في الموت الأسود، ولم يكن قد انسلخ من عمره إلا واحد وعشرون سنة[86]. ولا يحضرنا إلا مختصر

(85) واحد من بين أوجه فكر ابن الخطيب الكثيرة التي بُخست عنايتها -في هذا السياق بالتأكيد- هو عنايته بالصوفية، وحجم ما بذل في الكتابة فيها. راجع مثلًا (de Santiago Simón, "Un opúsculo inédito de Ibn al-Jaṭīb sobre sufismo"). يؤكد ابن الخطيب في رسالة بعنوان كتاب استنزال اللطف الموجود في أسرار الوجود أن الصبر والتوكل على الله تعالى هو وحده الدواء الحق (1246). وإن أخذنا قوله هذا خارج سياق كتابه الأكبر، فقد يُفهم أنه جبري، وهو ما يختلف تمامًا عن التصوير المعتاد لابن الخطيب بأنه سلف عقلاني للتجريبية الحديثة.

(86) ولد أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الله اللخمي الشقوري سنة 727هـ/ 1327م بأهل من الأطباء. راجع في الاستزادة عنه وعن رسالته في الطاعون (Gigandet, "Trois *Maqālāt* =

من رسالته يعلق فيه على أسباب الطاعون. يصرف الشقوري جزءًا من رسالته في الاحتجاج لفن الطب، ويفيد في ذلك من حجج مشابهة لما في كتابي الطب النبوي، ويلمع -مثلما يلمع صاحباهما- إلى وجود الأسباب[87]، وسبب الطاعون عنده فساد الهواء، ولم يذكر مسألة العدوى[88].

مداخلة ابن حجر العسقلاني: فضل الطاعون ونفي العول على الدليل التجريبي

طلعت كتب المشرق في الطب النبوي ورسائل الطاعون الأندلسية في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي فثبت فيها انتقال المرض في حال الطاعون ورُفع التعارض المحتمل بين المشاهدة التجريبية والحديث النبوي. لكن كما بيّن مايكل دولز فرسائل الطاعون التي كتبها علماء المشرق الإسلامي مثل الوردي

= (sur la prévention des épidémies" و(Arié, "Un opuscule grenadin sur la peste").

(87) راجع (Gigandet, "Trois *Maqālāt* sur la prévention des épidémies", 257). وحاليًا يعد كل من غاريجو غالان، وخورخي ليرولا ديلغادو، وبيلار ليرولا ديلغادو نسخة من رسالة الشقوري.

(88) والحق أننا نقرأ في ترجمة غيغانديت (Gigandet):

"Nous commençons, avant d'exposer nos propos, par une introduction, en affirmant que la véritable cause [de l'épidémie] est l'infection qui se répand dans l'air respirable; les médecins ordonnent donc de purifier cet air, et c'est une tâche des plus difficiles"

("Trois Maqālāt sur la prévention des épidémies", 256).

على أنني تحصلت على نسخة من مخطوط اليَوْني الذي استخدمه غيغانديت، ووجدت في الصفحة 26 منه -وفي (Escorial 1785, 106r)- أن ما ترجمته بـ (infection) هو "فساد" في المتن الأصلي، أما الترجمة الحرفية فتكون (corruption). كذلك كأن ثمة تكلف في زعم آرييه (Arié) أن الشقوري جاوز من عاصره من المسيحيين بالاعتقاد بأن التلوث ينتقل بالمخالطة. راجع (Gigandet, "Trois *Maqālāt* sur la prévention des épidémies", 258). وراجع في موقف آرييه ("Un opuscule Grenadin", 195, 199). اهـ

والنص الأصلي من هذه الفقرة هو: «ولنقدِّم مقدّمة بين يدي الكلام فيها، فأقول: تحقق أنّ سببه فساد مبثوثٌ في الهواء المتنفَّس فيه. فلذلك أمر الأطباء بإصلاح الهواء، وهو من آكدِ الأشياء». [المترجمة]

(ت. 749هـ/ 1349م) والمنبجي (ت. 785هـ/ 1383م) بعد الموت الأسود قد أنكرت أن الطاعون ينتقل، مستندة في ذلك إلى حجج مشابهة للحجج التي جاء الكلام فيها في الفصل الأول[89]. على أن الرسائل المكتوبة في المشرق لم تكن كلها مخالفة لانتقال الطاعون؛ ذلك -كما عرَّض دولز- أن ابن أبي حَجَلة (ت. 776هـ/ 1375م) -الذي هلك هو نفسه بالطاعون في القاهرة- كان يعتقد في لزوم اجتنابِ المطعونين اجتنابَ المجذومين؛ لأن الهواء حولهم قد فسد[90].

ومر قرن وتبدل هذا التوازن بين مثبتي طبع الطاعون القابل للانتقال ومنكريه في المغرب الإسلامي، فأنكرت جل الرسائل التي كتبت في الطاعون العدوى معه، وظل كذلك حتى القرن التاسع عشر[91]. ويصعب تقدير إلى أي مدى امتدت يد رسالة ابن حجر في الطاعون بذل الماعون في فضل الطاعون في هذا التحول، إلا أنه يمكن افتراض أن لها دورًا مهمًّا فيه[92]. كان ابن حجر عالمًا كبيرًا جليلًا، شُهِد له إتقانه لعلم الحديث. ويمكن رؤية تأثير آرائه في المؤلفين المتأخرين في الاستشهادات غير المعدودة بكتابه بذل الماعون وبشرحه على البخاري فتح الباري في رسائل الطاعون التي كتبت في المغرب من القرن السابع عشر إلى التاسع عشر[93].

---

(89) راجع (Dols, "Ibn al-Wardi's *Risālah al-naba' 'an al-waba'*")، وكذلك مخطوط *الطاعون وأحكامه للمنبجي*.

(90) راجع (Dols, Black Death, 101)، وقارنها بالصفحات 326-328. لاحظ أن دولز لا ينسب لابن أبي حجلة الاعتقاد في أي صورة من صور العدوى.

(91) يخرج النظر في رسائل الطاعون التي كتبت في المشرق من القرن الخامس عشر إلى التاسع عشر عن مجال هذه الدراسة، إلا أنني أتوقع أن يطرح البحث المستقبلي توجهًا مماثلًا هناك.

(92) تكلم في هذه الرسالة سابليت (Sublet) من قبل في "La peste"، وتكلم فيها دولز بإطناب في (Black Death, 110-21). ومع نشر كتاب دولز عدلت الرسالة بتقديم نافع: ابن حجر العسقلاني، بذل الماعون. وعنوان الرسالة مبهم إلى حد، وكأنه يلمح إلى سورة الماعون: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ (4) الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (5) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (6) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (7)﴾.

(93) وقد دُرست في الفصل السادس. ويؤكد محقق بذل الماعون أحمد عاصم أثر ابن حجر في الكتاب المتأخرين الذين كتبوا في الطاعون، راجع بذل الماعون 6.

ويقال إن تأثير رسالة ابن حجر في الطاعون في المتأخرين كان بسبب متانها وإحاطتها. فلم تأت آراؤه نفسها بجديد: 1) الموت بالطاعون شهادة للمؤمنين، 2) الطاعون من فعل الجان، 3) لا عدوى بأي صورة، لقد قيل كل هذا من قبل مرات ومرات. فما يفرّق حجج ابن حجر إذًا عن حجج من سبقه هو إحاطة كلامه في الأحاديث النبوية، والتزامه رد دعاوى الأطباء بأن لهم اليد العليا في تفسير الدليل التجريبي.

وغالبًا ما ارتبطت مشاهدة ابن الخطيب وابن خاتمة التجريبية حول الطاعون بتجربتهما الذاتية معه، وعلى ابن حجر مثل ذلك، إذ عايش هو الآخر ما عايش من الطاعون، ثلاث من بناته توفين في أزمان تفشي الطاعون، اثنتان سنة 819هـ/ 1416م، والثالثة سنة 833هـ/ 1429م وكانت لم تضع حملها بعد. ويقول أحمد عصام محقق بذل الماعون إن ابن حجر قد ألف الكتاب بين هاتين الفترتين[94].

يورد ابن حجر في بداية بذل الماعون مفاد فصوله الخمسة: 1) تقديم عام لمسألة الطاعون. 2) تعريف بالطاعون وبحث فيه. 3) كيف يكون الموت بالطاعون شهادة للمسلمين. 4) تعليقات عن أي أرض وقع فيها الطاعون. 5) ما يُفعل بعد وقوع الطاعون. كذلك يشمل الكتاب خاتمة توجز الطواعين الواقعة في الإسلام. ويبسط في خاتمه نقلًا لرسالة ابن الوردي (ت. 749هـ/ 1349م) في الطاعون تامة، وهي رسالة بعظم الإقرار بما فيها، ولا شك أن لاتفاق صاحبها على جُل مواقفه يدًا في ذلك[95]. ويمكن تلخيص كلامه في العدوى وأسباب الطاعون الموجود طوال رسالته في أن الطاعون مختلف عن الأمراض الوبائية الأخرى في أنه من وخز الجان، لا فساد الهواء أو أي حدث فلكي[96]. وإذ

---

(94) المرجع السابق 9.

(95) توفي ابن الوردي بالطاعون في حلب سنة 749هـ/ 1349م، وقد درس دولز هذا الكتاب في ("Ibn al-Wardī's *Risālah al-naba' 'an al-waba'*"). وراجع فيه صفحة 1454 تجد الكلام في موقف ابن الوردي من العدوى.

(96) بذل الماعون 109-122. يفرق ابن حجر بين الطاعون وغيره من الأوبئة في الصفحات 102-108، ويحض من حججه في ذلك أنه لا دواء له.

يحدث هذا عن طعنة باطنة، فعنده أن فعل الجان لا يخالف قولَ الأطباء من كونه ينشأ عن مادة سمية أو هيجان الدم، فلا مانع أن تظهر هذه الأعراض عن الطعنة الباطنة[97]. ذلك أنه أمر تُلقّي من خبر الشارع، وهو ما يؤكد أنه لو كان من فساد الهواء على الحقيقة؛ لعمَّ جميع البدن لا في جزء خاص منه[98]، ويبسط لتثبيت حجته هذا الدليل التجريبي: «وبأنه: لو كان [أي الطاعون] من الهواء لعمَّ الناس والحيوانات، ونحن نجد الكثير من الناس والحيوان يصيبه الطاعون، ويجانبه من جنسه ومن يشابه مزاجه من لم يصبه. وشوهد يأخذ أهلَ بيت من بلد بأجمعهم ولا يدخل بيتًا بجوارهم أصلًا. أو يدخل بيتًا فلا يصاب منه إلا البعض. وشوهد عند فساد الهواء ربما كان أقل مما يكون عند اعتداله. وبأن: فساد الهواء يقتضي تغير الأخلاط وكثرة الأمراض والأسقام، وهذا يقتل بلا مرض، أو بمرض يسير»[99]. وجملة قوله إنه لا دليل قاطع عند ابن حجر أو حتى مقنع على الأخذ بالفرضية الغالينوسية بأن فساد الهواء (الميازما) يسبب الطاعون، وإنما الحق خلاف ذلك، فلا يمكن أن يكون للطاعون أصلًا طبيعيًا مثل غيره من الأمراض، ذلك أنه لو كان؛ لكان له دواء، ولما أُحبطت جهود الأطباء[100]، ويستشهد لموقفه بالحديث الصحيح أن «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً»، فلو أن هذا الطاعون قد أعيى الأطباء دواؤه، فذلك يدل إلى أنه نتاج أسباب غير طبيعية. ثم يبسط ما وصفه بالأثر الذي جاءه ممن يثق به عن الشريف شهاب الدين بن عدنان (ت. 833هـ/ 1429م)[101]، كاتب السر عند السلطان؛ وذلك لتمام شرح السبل التي يخِز بها الجن، وهو: «وقع الطاعون مرة،

---

(97) المرجع السابق 105.

(98) المرجع السابق 105-106.

(99) المرجع السابق 105. كان ابن حجر حسن الاطلاع على آراء الأطباء المشتغلين في إطار التراث الإسلامي-اليوناني. راجع صفحة 306؛ تجد مثالًا آخر على نقده لنظرية تلوث الهواء (الميازما)، وصفحة 341؛ تجد إثناءه على ابن سينا وذمّه أطباء عصره.

(100) المرجع السابق 106.

(101) يقول ابن حجر إن شهاب الدين كان يومئذ كاتب السر للسلطان المملوكي، وإنه مات بالطاعون سنة 833هـ/ 1429م. راجع له إنباء الغمر في أبناء العمر 3: 441-442.

فتوجهت لعيادة مريض، فسمعت قائلًا يقول لآخر: آطْعَنْه. فقال: لا. فأعاد، فقال: دَعْهُ لعله ينفع الناس. قال: لا بد. قال: ففي عين قَرَسِهِ. قال: وفي كل ذلك أَلْتفتُ فلا أرى أحدًا. فعُدْتُ المريض ورجعت، فرأيت الفرسَ انفلتت من الرِّكابِ، فتبعوها، إلى أن رَدُّوها وقد ذهبتْ عينُهَا من غير أثرِ ضربةٍ ظاهرةٍ. قال: فَتَحَقَّقْتُ صِدْقَ المنقول أن الطاعونَ من وَخْزِ الجِنّ، وكان عندي في ذلك وقفةٌ"[102].

قد لا تُصدَّق هذه الحكاية، إلا أنها في كلام ابن حجر تؤيد تأكيده أن سبب الطاعون يجاوز محيط علم الأطباء والطب، ويجد ابن حجر تثبيتًا لما خلُص إليه في قول النبي صلى الله عليه وسلم إن الموت بالطاعون شهادة لأمته[103]. وقد أولى جزءًا كبيرًا من بذل الماعون شرحَ تضمينات هذا القول الأخير، لا سيما موجبات ضمان منزلة الشهيد[104]. ولا عجب -في هذا السياق- من أن يردَّ ابن حجر العدوى بتمامها[105]، وإن كان عجيبًا أن ينقد فقهاء ثقات في منزلة الشافعي (ت. 204هـ/ 820م)؛ وذلك لأنه اعتمد أقوال الفقهاء في انتقال الجذام بين الزوجين غالبًا: لقد أخطأ صاحب المدرسة الشافعية إذ "اعتمد في ذلك على قول الأطباء وأهل التجربة" أكثر من إبطال النبي للعدوى[106]. تقوم جل حجج ابن حجر على العدوى على أساس قراءات متمعنة للحديث النبوي ومشابهة لكلامه في فتح الباري -الذي تقدم الكلام فيه في الفصل الأول-[107]. أما كلامه عن مرجعية فن الطب؛ ففتح فيه آفاقًا

---

(102) بذل الماعون 155.

(103) المرجع السابق 145-150.

(104) راجع على الخصوص الصفحات 192-202 من المرجع السابق.

(105) ينكر ابن حجر الإعداء صراحةً في الصفحات 294-301.

(106) المرجع السابق 295-296.

(107) لم يذكر في فتح الباري كلام ابن حجر المطنب في الخبر الذي حكى عن عمر رضي الله عنه أنه ندم في آخر حياته على رجوعه من الطاعون في سرغ. وقد دقق ابن حجر فيما سبق من آراء حول صحة هذا الخبر وتأويله، ثم ذكر أنه صحيح، لكنه يرجح أن عمر قد ندم لأنه رجع ولم ينتظر حتى يُرفع الطاعون ثم يواصل مسيره، راجع بذل الماعون 286-287.

جديدة، فشكى تفريط أطباء عصره في التعرض لصاحب الطاعون بإخراج الدم، ثم ذكر رأي العالم الكبير تاج الدين السبكي (ت. 771هـ/ 1370م) أنه إن شهد طبيبان عارفان مسلمان عدلان أن مخالطة المطعون سبب في أذى المخالط، فالامتناع من مخالطته جائز[108]. وما لبث أن ذكر هذا حتى قال: «لا تقبل شهادة من يشهد بذلك، لأن الحس يكذبه؛ فهذه الطواعين قد تكرر وجودها في الديار المصرية والشامية، وقلّ أن يخلو بيت منها، ويوجد من أصيب به من يقوم عليه من أهله وخاصته، ومخالطتهم له أشد من مخالطة الأجانب قطعًا، والكثير منهم بل الأكثر سالم من ذلك. فمن شهد بأن ذلك سبب في أذى المخالط فهو مكابر»[109]. ويواصل ابن حجر تفنيده رأي السبكي فيعارض محاولة الأخير إثبات العدوى بطريق المفهوم الأشعري عن عادة الله تعالى التي أجراها في الأشياء، فالحق عند ابن حجر أن الله تعالى يوقع المرض في كل مريض، إلا أن العقل والمشاهدة والاستناد إلى الحديث كلٌّ يثبت له أن ذلك يقع بغير اقتران بمخالطة المريض، وإنما بسبب الجن[110].

وليست حجة ابن حجر على العدوى غير عقلانية أو مثالًا على استمساك أعمى بمعتقد في الدين. إذ أخذ في حسبانه الدليل التجريبي والحديث النبوي، وتناولهما بالتحقيق والتدقيق، فذهب إلى أن التفسير المعقول أكثر للطاعون أنه من وخز الجن. قد يكون هذا القول اليوم في الوهلة الأولى مثارَ سخرية، ولأن الاعتقاد في الجان كاللعنة على العلم والطب؛ فيسهل رد طرح ابن حجر لأنه ضرب من الخرافة. على أنه في عصر يسبق اكتشاف المجهر للبكتيريا كان تعريف الجن فاعلًا مسبّبًا في الطاعون عقلانيًا، تمامًا مثل الاعتقاد في آثار الميازما. وأخيرًا، علينا أن نتذكر أن ابن حجر لم يرد الطب علمًا، وأنه وافق المعرفة

(108) راجع بذل الماعون 341. توفي تاج الدين السبكي بالطاعون في دمشق، وقد وضع كتابًا في الطاعون اسمه جزء في الطاعون، لكنه لم يعد موجودًا، ويكثر ابن حجر العزو إليه في بذل الماعون، راجع 32.

(109) المرجع السابق 342.

(110) المرجع السابق 342-344.

الطبية التي عاصرها فأثبت تسيل الدم من المطعونين بأريحية حتى لا تزداد سمية الدم[111].

تتمة

جاء النصف الثاني من القرن الرابع عشر، فضرب الطاعون -اليرسينية الطاعونية (Yersinia pestis)- منطقة البحر المتوسط كرةً بعد كرةٍ، فأتى على العالمين المسلم والمسيحي، فصرفت عناية كبيرة إلى رسائل الطاعون الوافرة التي كتبت على أثر الموت الأسود. واقتصر ما سبق من توصيفات رسائل الطاعون -إلى حد بعيد- على عدها تطبيقًا لأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم على الطاعون، وهي رسائل يكاد يكون كل واضعيها علماء في الدين لا يعرفون الطب[112]. وإذا نظرنا إلى اتساع آراء من كتب في مسألة العدوى -مثل ابن الخطيب وابن خاتمة وابن حجر-، وإلى شتى المصادر التي استندت إليها؛ لما وفّى هذا الوصف. وإنما حاول أصحاب رسائل الطاعون -مثلما حاول إخوانهم في الطب النبوي- أن يجمعوا بين مصادر مرجعية شتى -السنة النبوية والطب الإسلامي والدليل التجريبي-؛ وذلك كي يشرحوا ظاهرة تفشي الطاعون المحيّرة. نعم؛ قد اختلفوا في تحليلهم، فمنهم من أثبت طبع الطاعون المعدي، ومنهم من احتج لإمكان انتقاله دونما ذكر لكلمة "عدوى"، ومنهم من رآه من عمل الجان؛ إلا أن ذلك كله لا ينبئ بانقسام معرفي بينهم بقدر ما يؤكد اللبسَ في الدليل الذي يسعون إلى تأويله. لقد شكّل ابنَ الخطيب وابنَ خاتمة وابنَ حجر ومَن دونهم ممن جاء الكلام عنهم في هذا الفصل المنهاجُ العام والبيئة العلمية نفسُها التي اتسم بها عالَم المفكرين المسلمين في زمانهم. كان هذا العالم رحبًا بما يتسع شتى الآراء التي صرحوا بها، وليتيسر إدامة حديثهم الجاري حول العدوى في الأجيال التابعة.

---

(111) المرجع السابق 341.

(112) راجع مثلًا (Savage-Smith, "Medicine", 930)، يطلق دولز على هذا التوجه اسم "الإسلام الأصولي"، ويصف رسالة ابن حجر بتمثيل هذا التوجه جملةً، راجع كتابه (*Black Death*, 110).

أما عالمنا اليوم؛ ففيه الفقه والطب والدراسات الدينية كلٌّ شديد التخصص والتباين من الناحية المعرفية. وعندما نتناول موثوقية أهل الخبرة في مسألة تمس المجالات الثلاثة كلها؛ فلا عجب من أن نجد خلافًا بين آراء الثقات، وتحديدًا بسبب شدة تخصصية هذه المعارف، فلنا على العموم في القول بإتقان أي أحد أكثر من واحد منها وقفة. أقر العلماء المسلمين الذين ذكروا في هذه الفصول الاختلاف بين معارف دراسات الحديث، والطب، والفقه، إلا أنهم رأوا قدرةً على التوليف بينها، وفي مسألة الآداب العملية مثل التصرف مع المرض الوبائي؛ ذهب ردهم إلى الواجب الأخلاقي بصون الأمة الإسلامية من كارثة طبيعية، وإلى الإتيان بتصرف مجتمعي صحيح. ويتعمَّق الفصل الخامس في الكلام في البعد العقدي والأخلاقي في المناظرة حول العدوى. أما الفصل الرابع؛ فسنلتفت فيه إلى محل العدوى من الفكر المسيحي في إيبيريا في السنوات التي تبعت الموت الأسود.

الفصل الرابع

موضعة العدوى المدرسية بين الميازما والعَين[1]

«والتعاطف مرتبة من مراتب السواء (*The Same*)، مرتبة فيها من القوة والإلحاح ما يجعلانها لا تقنع بأن تكون مجرد صورة من صور المشابهة؛ إذ فيه قوة التمثّل الخطِرة، قوة مطابقة بعض الأشياء ببعضها، قوة خلطها، قوة موارَاة فرديتها، وفيه –من ثم– قوة تغريبها عما كانت عليه من قبل. إن التعاطف يبدِّل».

ميشيل فوكو

«كان أهل الماضي هؤلاء يعرفون الطاعون ويعرفون كيف ضربهم، إلا أنهم فقط عرفوا الأمرين معرفةً تخالف معرفتنا نحن لهما؛ ذلك أن طريقة التفكير المختبري لم تكن موجودة يومئذ».

أندرو كننغهام

يكاد لم يكن شك عند مؤلفي رسائل الطاعون التي كُتبت في إيبيريا المسيحية وكثير من أوروبا المسيحية بعد الموت الأسود في أن المرض الذي أهلك مجتمعاتهم كان معديًا. إلا أنه يصعب أكثر تعيين ما يعنيه عندهم أن الطاعون

(1) الاقتباسات: (Foucault, *Order of Things*, 23-24) و(Cunningham, *Transforming*) .(*Plague*, 24)

يمكن أن ينتقل من واحد إلى آخر. ويميز صعوبة المشكلة أن حتى الصورة التي تطرح فيه مسألة طبيعة العدوى تتحدد بمفاهيم أواخر القرن التاسع عشر عن المرض، وهي مفاهيم تحرّف أختها التي سادت في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصر المتأخر عن ماهيّة المرض والصحة[2]. يُعتقد اليوم أن المرض الوبائي في المقام الأول عنصر خارجي يدخل الجسم، عنصر لا يمكن إثبات كنهه بما يوثق به إلا في المختبر. وحتى يقنع هذا الوصفُ الطبيبَ والمريضَ بدقته ومنفعته؛ لا بد من فهم أن الأمراض تسببها ميكروبات لا تُرى بالعين المجردة، ولا يمكن تعيينها إلا بالمجهر. وليس عمر هذا الفهم إلا 150 سنة، وعندما يُسقَط -بوعي أو بلا وعي- على ما تقدم من أزمان؛ فهو إذًا لا يسهّل على المرء قراءة المصادر القديمة قراءةً مغايرة لقراءة مصادر زمانه فحسب، وإنما يمكنه كذلك أن يوحي بفهم غاني لأهمية نصوص العصور الوسطى والعصر المتأخر الأول ودلالتها[3]. ولا تغدو الأوصاف القديمة للأمراض وأسبابها ذات أهمية عند المؤرخ إلا بقدر ما يمكن إبداؤها أمارةً على تقدم وئيد، لكنه متدرج، نحو فهمنا الطبي القائم. وقد عرِّف أسلوبُ القراءة هذا كثيرًا من الكتابة في مسألة العدوى في رسائل الطاعون التي كتبت في القرون التابعة للموت الأسود، أي أن المؤلفين أفادوا من كلمة (Contagio) أو مشتقاتها لتكون إثباتًا للعدوى، ذلك مع وجود اعتراضات عرضية ضعيفة[4]. على أن لكل كلمة تاريخًا

---

(2) كان الأثر الرئيس عليّ في تكون فكرتي عن مخاطر تطبيق المفاهيم الحديثة للمرض على سرديات العصور الوسطى هما (Arrizabalaga, Henderson, and French, *Great Pox*)، و(Cunningham, *Transforming Plague*). راجع كذلك (Van Arsdall, *Reading Medieval Medical Texts*).

(3) (Cunningham, *Transforming Plague*, 209).

(4) لقد هداني في تفكيري في هذه المسألة نَزر من الدراسات البارعة الاستثنائية، منها الدراستين التي استشهدت بهما، الأولى لأريزابلاغا وهيندرسون وفرنش، والثانية لكانينغهام، وكذلك الدراسات (Temkin, *Historical Analysis of the Concept of Infection*)، و(Grmek, *Le concept d'infection*.Nutton, *Did the Greeks Have a Word for It?*)، و(*Reception of Fracastoro's Theory*).

في استخدامها استخدامات متباينة، وتكاد المعاني التي وراءها تتغير وتتبدل تمامًا، وتظل الكلمة نفسها هي نفسها، فتُضِل.

وأنا أستكشف في هذا الفصل جانبًا مهملًا من مفهوم العدوى، تمامًا كما أفاد منه أصحاب رسائل الطاعون في القرن الرابع عشر، وكما استمر الكلام فيه في إيبيريا طوال القرن الخامس عشر. لا يلمح مفهوم العدوى -في كتابات المؤلفين هنا- إلى انتقال المرض بين الناس بالمخالطة أو الاقتراب فحسب، وإنما كذلك إلى انتقاله بين الحيوانات، وحتى إلى تآكل الجماد. والأعجب من ذلك هو أن العدوى استخدمت في وصف انتقال المرض أو الخبث بالنظرة أو بالتقاء الأعين، وهي ظاهرة عادة ما تعرف بالعَين. وإن تقدم الكلام في مقومات الحجة المبسوطة هنا؛ فلم يتم لنا استكشاف تضمينات أن كلمة العدوى ومفهومها قد استُخدما في الكلام عن سيرورات مختلفة في نوعها عن السيرورات المقترنة بالكلمة الآن.

وقد بذلت الدراسات الحديثة عن موضوع العدوى ما بذلت لإعانتنا على فهم طبيعة مفاهيم العدوى الكثيرة التي أخذ بعضها ينافس بعضها في أوروبا من القرن الرابع عشر إلى السادس عشر[5]. والآن يتضح أنه ما كان فارق ولو يسير بين الاعتقاد السائد في العدوى وبين الترجيح المدرسي[6] للتأثير الفلكي ونظرية الميازما. والحق أنه لم ير الممارسون الطبيون تهافتًا بين العدوى والميازما[7]. لكن ما كانت كلمة "العدوى" تعني عند من استخدموها؟ التزم الممارسون الطبيون الذين كانوا يكتبون في هذه القرون كلهم صورةً من صور فهم غالينوس

---

(5) انظر المراجع في الهوامش السابقة، وراجع على الخصوص (Arrizabalaga, Henderson, and French,Arrizabalaga, Henderson, and French, *Great Pox*, 121-26, 234 ff).

(6) فلسفة المدرسة أو السكولائية (Scholasticism)، فلسفة بناها أتباعها لبسط برهان نظري للنظرة الدينية العامة إلى العالم على أساس تأثير من الفلسفة الأبائية/البطريركية الصوفية والحدسية، لا سيما الفلسفة الأوغسطينية، ثم فلسفة ارسطو وافلاطون بعد ذلك. [المترجمة]

(7) راجع من بين ما نراجع (Arrizabalaga, "Facing the Black Death", 287) و(Carmichael, "Contagion Theory and Contagion Practice", 215).

عن الصحة، أن أصلها توازن الأخلاط الأربعة (الدم والبلغم وعصارة المرارة السوداء وعصارتها الصفراء). فلم يكن المرض عندهم كِيانًا مستقلًّا، وإنما اختلالًا في هذه الأخلاط، ولأن التوازن الخلطي مختلف عند كل واحد عن الآخر، فقد كان يُعتقَد أن الأدواء والأمراض تظهر في كل واحد بصورة مختلفة. وقد غلب ارتباط المرض الوبائي -الذي يصيب الكثيرَ في آن واحد- بفساد الهواء، وهو العامل الوحيد الذي أمكن لمزاولي الطب أن يعيّنوه بتشارك المرضى إياه. على أنه لم يُعتقَد على العموم -في القرنين الرابع عشر والخامس عشر- أن الهواء نفسه يأتي الجسمَ بالمرض، وإنما كان يعتقَد أن تأثيرًا يمثله الهواء يخل بالتوازن الخلطي في الجسم. ويكون تأثير المرض على الجسم كبيرًا من الداخل إلى الخارج، لا من الخارج إلى الداخل، وهو ما يخالف النموذج المختبري الذي كان في أواخر القرن التاسع عشر[8]. وإن جاء أطباء مثل فراكاستورو في القرن السادس عشر فأسندوا لقاعدة "بذور المرض" دورًا رئيسًا في انتقاله؛ فقد ظل تسبيب المرض محل جدال كبير في القرن التاسع عشر، وشكَّلت أفهامَه -كما بيّنت- عوامل اجتماعية ودينية وسياسية، تمامًا كما شكلها العامل الطبي أو العلمي[9].

العدوى البصرية في رسائل الطاعون

كُتب كم عظيم عن تصرف الأطباء الأوروبيين مع الجائحة التي ضربت أوروبا للمرة الأولى سنة 1346-1353م[10]، وذلك ابتداء من جهود كارل سودهوف

---

(8) راجع (Cunningham, "Transforming Plague", 217).

(9) راجع (Hamlin, *Pre-disposing Causes*)؛ تجد كلامًا بديعًا في التأريخ الذي يحوِّط الجدالات التي جرت بين مثبتي العدوى ومثبتي الميازما في إنجلترا أوائل القرن التاسع عشر. وراجع (Palmer, *Church, Leprosy, and Plague*)؛ ترى تأثير الكنيسة على المفاهيم التي تكونت عن المرض المعدي في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصر المتأخر.

(10) راجع (Sudhoff, *Pestschriften*)؛ تجد جهود سودهوف النفيسة في هذا الباب. يبسط سودهوف لمحة عامة وفهرسة للرسائل التي نشرها في العدد الأخير من سلسلة (*Archiv für* =

(Karl Sudhoff) العظيمة في تحقيق رسائل الطاعون المكتوبة في أوروبا طوال المائة والخمسين سنة التي تبعت الموت الأسود، ونشرها. وقد خصصت آنا كامبل (Anna Campbell) ودومينيك بالازوتو (Dominick Palazzotto) بحوثًا مفصّلة لتحليل الرسائل التي كتبت بعد أول تفشٍّ للموت الأسود، وكذلك أفرد عدد ضخم من المقالات القيمة لها[11]. وكُتب عن موجات الوباء التي ما فتئت تضرب أوروبا بين القرنين الرابع عشر والثامن عشر أقل مما كتب عن الموجات الأولى بكثير؛ ربما لأنه افتُرض أن رسائل الطاعون المتأخرة لم تأتِ إلا بتكرار ما سبق من المناهج والمحتويات[12].

حين تمثيل مفهوم العدوى في إطار ما يقرب من عشرين رسالة كتبت عقيب الموت الأسود وما زالت باقية[13]. يتموضع في عمومها في إطار نسيج معقد من السببية، ولا يؤدي فيه إلا دورًا واحدًا. وإن أُخذت مصطلحات كتنهام من طب القرن التاسع عشر؛ فيمكن إحسان تطبيق الإطار الذي يصفه على القرن الرابع عشر:

= (Geschichte der Medizin 17 (1925) 241-91). وراجع (Benedictow, Black Death)؛ تجد دراسة حديثة جامعة عن انتشار الموت الأسود وآثاره الديموغرافية. وثمة لمحة عامة عن انتشار الموت الأسود في إيبيريا المسيحية تجدها في (Phillips, Peste Negra). وراجع Stearns, "New Directions in the Study of Religious Responses to the Black) Death)؛ تجد لمحة عما نُشر حديثًا عن الموت الأسود.

(11) راجع (Campbell, Black Death and Men of Learning) و(Palazzotto, Black Death and Medicine). وراجع كذلك (Singer, "Some Plague Tractates"). وراجع مع المقالات المستشهَد بها (Chase, "Fevers, Poisons, and Apostemes")، و(Wray, "Boccaccio and the Doctors").

(12) ثمة استثناءات بارزة وذات تعلق بالموضوع هنا، منها (Amasuno Sraga, La peste en la Corona de Castilla) و(York, "Experience and Theory in Medical Practice"). ومنها كذلك (Cohn, Cultures of Plague)، وهي نسخة لم أتحصّل عليها إلا في مراحل بحثي هذا الأخيرة.

(13) راجع (Campbell, Black Death and Men of Learning, 9-33) و(Palazzotto, "Black Death and Medicine", 31-52)؛ تجد لمحة عن الرسائل التي كتبت على إثر الموجة الأولى من الموت الأسود.

«ثمة أسباب مهيئة، مثل بنية المريض نفسه، والطقس، والموسم، وحال التربة. وثمة أسباب خارجية -مؤهِّبات أو سوابق- مثل الأسباب "غير الطبيعية" الستة: حال الهواء الذي يحوّط المريض، وطبيعة طعامه وشرابه وجودتهما وكمهما، ونومه وصحوه، وسوء تغذيته والإفراط فيها، وحركاته وسكّناته، وانفعالاته. وأسباب سليفة مثل انسداد داخل الجسم. وأسباب مباشرة، مثل حال بعينها في الدم. أما الطاعون؛ فهذه الأسباب نافذة فيه، تمامًا كما هي نافذة في كل مرض آخر. بعضها يمكن للطبيب أن يضبطها لتدرأ المرض أو تقاومه، مثل "غير الطبيعية" منها، وبعضها ما يمكنه. وواضح أنه لم يتفرد مرض بعينه -بالضرورة- ببعض الأسباب. كما أنه لم يكن لطاعون ما قبل المختبر عامل مسبّب معيّن»[14].

هنا يقول كننغهام -وقوله حق- إن العدوى لم تكن قط هي العامل الوحيد الذي يُعتد به في انتقال الداء، وذلك حتى عندما يعد جانب من المرض نتاجَ آثار السم على الجسم، تمامًا كما كانت الحال مع اثنين من المؤلفين الإيبيريين، ألفونسو القرطبي (Alfonso of Cordoba) (برز منذ سنة 1348م)، وجاكمي ديغرامونت (Jacme d'Agramont) (ت. 1348م)[15]. وآل التدبير الإداري في صد

---

(14) (Cunningham, "Transforming Plague", 221).

(15) راجع على الخصوص (Chase, "Fevers, Poisons, and Apostemes", 162-63) الذي ترى تشيس (Chase) فيه أن التركيز الذي وضعه كثير من المؤلفين على الطبيعة السامة في الهواء الذي أعدى المطعونين كان بسبب عدم رضاهم عن نموذج غالينوس الخلطي. على أن حالي ألفونسو وجاكمي كانا أخص، وكلتاهما ارتبطت بالرأي الذي يقول إن اليهود كانوا -بطريقة أو بأخرى- هم سببَ وقوع الموت الأسود. راجع بالأخص (Amasuno Sárraga, *La peste en la Corona de Castilla*, 41-48)، و(Campbell, *Black Death and Men of Learning*, 53)، وكذلك (Arrizabalaga, "Facing the Black Death", 257-61). وتجد كلامهم في (Alfonso of Cordoba, "Epistola et regimen Alphontii Cordubensis de pestilentia", 224). وتوجد ترجمة إنجليزية في (Aberth, *Black Death*, 45-47). وراجع عن جاكمي ديغرامونت (Jacme d'Agramont, *Regiment de preservació de pestilència*, 27 –في تعليق المحققين 56–. ويمكن العثور على ترجمة إنجليزية من (Jacme d'Agramont, "Regiment de preservació a epidimia", 65).

الطاعون إلى وضع الحجر الصحي منذ سنة 1378م، وهو وإن أبدى التركيز القوي على العدوى؛ فلم يشتد تغير السبل التي فُهمت بها العدوى ومُثّلت من القرن الرابع عشر إلى الخامس عشر[16]. وأنا في هذه المسألة أتفهم العلماء الذين يحتجون على وجود انفصال بيِّن بين التصرفات العلمية في الاصطدام الأول بالموت الأسود وبين تكرار تفشيه بعدها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر[17]. على أنني لا أود أن أخوض في الجدالات التأريخية حول الإشكالات المحوّطة طبيعة الطب المدرسي المتغيرة ومحل الاشتغال التجريبي في طب العصور الوسطى، وإنما أود هنا أن أركز على وجود اعتقاد بالعدوى البصرية بين بضعة أطباء من الجيل الأول من العلماء الذين كان لهم تصرف مع الموت الأسود[18].

يؤكد كثير من أصحاب رسائل الطاعون أهمية حال المريض النفسية في زمن الوباء. فعندهم أن أفكار الموت أو المرض أو الغضب قد تؤثر على بنية المرء فتجعلها معرضةً أكثر للمرض[19]. حتى إنه يمكن أن يصاب المرء

---

(16) عن إنفاذ أول حجر حقيقي -أي عزل الأصحاء دون المرضى حينًا من الزمان- في دوبروفنيك (Dubrovnik) أو راغوزا (Ragusa)، راجع (Grmek, "Le concept d'infection", 38-53). وتؤكد تشيس (Chase) في ("Fevers, Poisons, and Apostemes", 155) الأهميةَ التي أوليت للعدوى في رسائل الطاعون التي كتبت في مونبليه (Montpellier) عقيب الموت الأسود.

(17) راجع (Wray, "Boccaccio and the Doctors", 314-19) الذي تختلف فيه راي (Wray) مع الآراء التي بسطها كون (Cohn) في (*Black Death Transformed*) ومصادر أخرى، راجع صفحة 233؛ تجد مثالًا على ذلك. ولكن راجع الآن حجة كون في (*Cultures of Plague*)، وهي أن الكتابة في الطاعون في إيطاليا تغيرت تغيرًا جذريًا في أواخر القرن السادس عشر.

(18) وثمة مثال مهم في دراسة تتناول على الخصوص الأسئلة الأكبر التي أتحاشاها هنا، وهي (York, "Experience and Theory in Medical Practice").

(19) راجع (Palazzotto, "Black Death and Medicine", 150)، والتفصيم في (Jacme d'Agramont, *Regiment de preservació de pestilència*, 31). ويسهل إيجاد أمثلة أخرى عن علماء آمنوا بأن التركيز على الأفكار السيئة يجلب المرض أو ييسّر الإصابة به. مثالان من شبه الجزيرة الإيبيرية هما رسالة ليسنسيادو فورس (Licenciado Fores) في الطاعون سنة ◄

بالطاعون بمجرد التفكير المفرط فيه، وقد جاء ذلك في وصف بليغ للطبيب الفالنسي جاكمي ديغرامونت، إذ كتب سنة 1348م يقول:

«لكن من بين المؤثرات الأخرى التي لا بد من اجتنابها في أوقات مثل هذه هي الخوف والتوهُّم على الخصوص؛ ذلك أنه يمكن أن يجلب التوهُّمُ وحدُه الداءَ، فيجد المرء أن من الناس من يصاب بالسلّ بالتوهم وحده. لهذا المؤثر قوة عظيمة إلى حد أنه يغير شكل الجنين وبنيته وهو في رحم أمه. ومن أجل إثبات تأثير الوهم وقوته العظيمَين في أجسامنا وحياتنا؛ يمكن الاستشهاد أولًا بالكتاب المقدس، إذ نقرأ في الإصحاح 30 من سفر التكوين أن الخراف والمعز التي أخذها يعقوب لنفسه قد ولدت رُقطًا وبُلقًا بالتوهم، وبالنظر إلى القضبان الرُقط والبُلق التي وضعها يعقوب عندما حبلت. ويمكن بسط برهان آخر على هذا الرأي بهذه التجربة: عندما يقف واحد على لوح مستو بأرض مسطحة؛ يمكنه الانتقال من ناحية إلى الأخرى دون أن يستند إلى شيء، فلا يسقط، لكن عندما يوضع اللوح نفسه في موضع مرتفع خطير؛ لن يتجاسر أحد على محاولة المرور على اللوح. الواضح أن الاختلاف يرجع تمامًا إلى الوهم. فلا خوف في الحال الأولى، وثمة خوف في الثانية. بذلك فواضح أن تخيل الموت وزرع المخاوف في النفس في زمن الوباء خطير ومهلك»[20].

---

* 1481م في (Velasco de Taranta, Fores, élvarez, and élvarez Chanca, *Tratados de la pesre*, 106)، ورسالة الطاعون للويس دي ألكانيز (Lluis d'Alcanyiz) التي نشرت سنة 1490م، راجع (Lluis d'Alcanyiz, "Lluis d'Alcanyiz", 44-45). والأمثلة في الرسائل التي حققها سودهوف كثيرة، منها رسائل في الطاعون لطبيب ألماني غير معلوم من منتصف القرن الخامس عشر، تجدها في (Sudhoff, "Pestschriften aus den ersten 150 Jahren", 4 (1911): 389-424) في 423، ومؤلف غير معلوم من القرن الرابع عشر في (6 (1913): 313-379) في 330، و(Johannes Aygels von Korneuburg) المكتوبة بين سنتي 1412م و1428م في 371، وسيجيسموند ألبيكوس (Sigmund Albich) (ت. 1427م) في 7 (1913): 157-114، في 92-93.

(20) راجع (Jacme d'Agramont, "Regiment de preservació a epidimia o pestilència", 84). وراجع (Jacme d'Agramont, *Regiment de preservació de pestilència*, 64)؛ تجد النسخة الأصلية.

استحضر جاكمي سفر التكوين 30: 37-42[21]، حيثما وضع يعقوب قضبانًا ذات خطوط بيضاء أمام تلك الماشية التي أرادها أن تضع ذرية رقطاء، وذلك يوحي بوجود صلة قوية بين قوة الوهم وقوة البصر[22]. والحق أنه وإن لم يجعل جاكمي هذه الصلة جلية؛ فمن أطباء القرن الرابع عشر الثقات مَن كان يعتقد أن الطاعون يمكن أن ينتقل بنظرة، ومنهم غي دي شولياك (Gui de Chauliac) (ت. 1368م)، وهو مؤلف كتاب فهرس أو مجموعة الطب الجراحي (*Inventarium seu Collectorium in parte Cyrurgicali Medicine*)، وطبيب ممارس غير معلوم من مونبلييه (Montpellier) (برز نحو سنة 1349م)[23]. يوجز غي دي شولياك الكلام في انتقال المرض بالنظر بصفته مثالًا على الدرجة العظيمة لإعداء الطاعون، وقد تتبع طبيب مونبلييه الموضوع بتفصيل أكبر. زد على ذلك أنه وإن كان كلام غي دي شولياك مبهمًا في سبل انتقال الطاعون بالنظر؛ فطبيب مونبلييه يبسط تصويرًا دقيقًا للوسيلة التي تكون بها النظرة إلى المصاب سببًا لانتقال العدوى، فيقول:

---

(21) «فَأَخَذَ يَعْقُوبُ لِنَفْسِهِ قُضْبَانًا خُضْرًا مِنْ لُبْنَى وَلَوْزٍ وَدُلْبٍ، وَقَشَّرَ فِيهَا خُطُوطًا بِيضًا، كَاشِطًا عَنِ الْبَيَاضِ الَّذِي عَلَى الْقُضْبَانِ. وَأَوْقَفَ الْقُضْبَانَ الَّتِي قَشَّرَهَا فِي الأَجْرَانِ فِي مَسَاقِي الْمَاءِ حَيْثُ كَانَتِ الْغَنَمُ تَجِيءُ لِتَشْرَبَ، تُجَاهَ الْغَنَمِ، لِتَتَوَحَّمَ عِنْدَ مَجِيئِهَا لِتَشْرَبَ. فَتَوَحَّمَتِ الْغَنَمُ عِنْدَ الْقُضْبَانِ، وَوَلَدَتِ الْغَنَمُ مُخَطَّطَاتٍ وَرُقْطًا وَبُلْقًا. وَأَفْرَزَ يَعْقُوبُ الْخِرْفَانَ وَجَعَلَ وُجُوهَ الْغَنَمِ إِلَى الْمُخَطَّطِ وَكُلِّ أَسْوَدَ بَيْنَ غَنَمِ لاَبَانَ. وَجَعَلَ لَهُ قُطْعَانًا وَحْدَهُ وَلَمْ يَجْعَلْهَا مَعَ غَنَمِ لاَبَانَ. وَحَدَثَ كُلَّمَا تَوَحَّمَتِ الْغَنَمُ الْقَوِيَّةُ أَنَّ يَعْقُوبَ وَضَعَ الْقُضْبَانَ أَمَامَ عُيُونِ الْغَنَمِ فِي الأَجْرَانِ لِتَتَوَحَّمَ بَيْنَ الْقُضْبَانِ. وَحِينَ اسْتَضْعَفَتِ الْغَنَمُ لَمْ يَضَعْهَا، فَصَارَتِ الضَّعِيفَةُ لِلاَبَانَ وَالْقَوِيَّةُ لِيَعْقُوبَ». [المترجمة]

(22) راجع (*The Interpreter's Bible* (New York: Abingdon Press, 1952), 1:709-10)؛ تجد الرأي بأن رعاة الغنم في القرن التاسع عشر ربما كانوا يحذون حذو يعقوب.

(23) راجع في الكلام عن غي دي شولياك (Aberth, *Black Death*, 63-64). وقد ترجم كامبل (Campbell) الفقرة المتعلقة بالموضوع الموجودة في رسالة طبيب مونبلييه، وذلك في (*Black Death and Men of Learning*, 61-62). راجع كذلك آراء المؤرخ السيني أغنولو دي تورا (Agnolo de Tura) (برز نحو سنة 1348-1351م)، وذلك في تأريخه السيني (Cronaca senese) في (Aberth, *Black Death*, 81).

«على أن القوة الأعظم في هذا الوباء والموت الفوري -إن جاز التعبير- تكون عندما تصطدم الروح الهوائية التي تخرج من عين المريض بعين الصحيح الذي يقف قرب المريض ينظر إليه، لا سيما عندما يقاسي ألمًا شديدًا؛ حينها تنتقل الطبيعة السامة فيه إلى الآخر، فتقتله. ومن هنا فمَن اطلع على كتاب في المرايا (*Book on Mirrors*) لإقليدس الذي يتكلم في المرايا الحارقة والمقعَّرة والعاكسة؛ فلن يعجب من إمكان حدوث هذا الوباء، ومن انتقاله من المريض إلى الصحيح، ومن موت الأخير ميتةً طبيعيةً هي سنّة هذه الحال، لا من غير عادتها، وإنما سيقر بذلك كله؛ ذلك أن الشيء يكون عجيبًا عندما لا يوجد علة أو سبب طبيعي لحدوثه. لكن الطبيعة الهوائية والدقيقة التي تخرج من مرآتين وتنعكس تأخذ النار مباشرة -بطريق حرارة الشمس وضوئها-، فتعمل فجأة -إن جاز التعبير-، فتقلص الهواء الرقيق فقط بالضوء المتولد من أشعة الشمس والمرايا، وهو الضوء الذي به تحترق البنايات والبيوت والحصون والشجر المتاخم لها جميعًا، وتدمَّر، وتجد مثالًا على ذلك في كتاب إقليدس. ويمثل ذلك بهاجم فساد الهواء أجسام البشر، يهاجمها أسرع مما يهاجم أي شيء آخر؛ ويرجع ذلك إلى المادة الرخوة التي تتكون منها.. ثم سرعان ما يموت المريض بعدها، وأحيانًا ما ينفث الدماغ هذه المادة الريحية السامة إلى العينين بطريق العصب البصري المقعر، وحينها يكون عذاب المريض، يثبت عينيه وكأنه لا يمكن أن يديرهما من محل إلى محل، وهنا تُضفى على النفخة الأولى سمة مذهلة وثابتة دائمة، أن تلك الروح السامة ما تفتأ تُخلق، وتبحث عن مثوى لها في طبيعةٍ ما يمكن أن تدخلها وترقد في هدوء. وإن نظر أي صحيح إلى تلك الروح المرئية؛ نزلت عليه هجمة المرض الوبائي، وتسمم أسرع من تسممه من استنشاق هواء المريض؛ ذلك أن السم الرقيق يخترق الجسم أسرع من الهواء الثقيل»[24].

يستند صاحب هذه الفقرة إلى نظرية عن الانبعاث البصري، تُسقط فيها العين

---

(24) راجع (Campbell, *Black Death and Men of Learning*, 61-62). وثمة ترجمة أخرى لهذه الفقرة في (Horrox, *Black Death*, 182-84).

أرواحًا أو إشعاعات على الأشياء التي تبصرها، فتضفي عليها صفتها وطبيعتها. وإن انتشر قبول هذه النظرية في العالمين المسيحي والإسلامي في العصور الوسطى؛ فقد استُدل بها -في بعض الأوساط- تفصيل واف من ابن الهيثم (ت. نحو 430 هـ/ 1039م) في نظرية الإيلاج البصري التي بناء عليها تكون الرؤية نتاجَ أشعة تدخل العين، لا تخرج منها[25]. ويعرف ابن الهيثم في الغرب باسم الحسن (Alhazen)، وكان لمؤلَّفه قبول كبير بين العلماء الذين كانوا يكتبون عن البصريات في أوروبا، ذلك مع طلوع روغر بيكون (Roger Bacon) وجون بيشام (John Pecham) في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وافتراضهما إمكان أن تبعث العين أشعة كذلك، وإن لم يكن ذلك لزامًا[26]. لكن سواء على كتّاب الطاعون في القرن الرابع عشر أطرحوا نظرية عن الانبعاث البصري أم الإيلاج البصري؛ فهم اتفقوا على أنه يمكن أن ينتشر المرضُ بالنظر. ويلحق بهم في ذلك من القرنين الخامس عشر والسادس عشر علماء مسيحيون إيبيريون كانوا يكتبون عن الطاعون والبرص والغَبن.

البيوت المعدية وبرص الشجر

غالبًا ما تُصوَّر العدوى في القرن الرابع عشر بأنها تجلب على من يستنشق الهواء الفاسد أو المسموم تأثيرَه. وقد بينا في الباب المتقدم أنه يراد بالعدوى الآثار الضارة للميازما الموضعية، لكن يمكن أن يراد بها كذلك الانتقال البصري للمرض من المريض إلى الصحيح. وكأنه يصعب قبول هذا الاعتقاد اليوم؛ إلا أنه كان في إطار الفهم العام لأسباب المرض يومئذ احتمالًا يقبل الأخذ والرد فيه. وسيأتي الكلام في أن نظرية العدوى البصرية لم تتوافق مع جهود بعض

---

(25) وقد فصل عبد الحميد صبرة الكتابة عن ابن الهيثم، راجع من بين كتبه Ibn al-Haytham's) (Revolutionary Project in Optics. وفيما جاء به ديفيد ليندبرج (David Lindberg) نفع كذلك، راجع مقاليه ("Alkindi's Critique of Euclid's Theory of Vision")، و "Alhazen's Theory of Vision".

(26) راجع (Lindberg, "Alhazen's Theory of Vision", 339-41).

علماء شبه الجزيرة الإيبيرية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر فحسب، وإنما عضدتهم أيضًا في تسويغ الاعتقاد بالعَين -في إطار الطب المدرسي-.

كان إنريكي دي فيلينا (Enrique de Villena) (ت. 1434م) قشتاليًّا من نبلاء مملكة أراغون، عاش حياة من نوادر الحيوات، وخلَّف وراءه إرثًا ربما يفوقها ندرة[27]. فسخ زواجه في سن العشرين حتى يتمكن من الارتقاء إلى منصب القائد الأكبر على فرسان قلعة رَبَاح (Calatrava)[28]، وكان تقديمه على هذا الرباط مثارًا للجدل، ثم ألغى البابا فسخَ زواجه بعد عشر سنوات، وفي سنة 1416م -أي في الثانية والثلاثين من عمره- انزوى من الحياة العامة ينشغل بالعلم والأدب. واليوم قد يُستحضَر في الأذهان أساسًا بسبب مصادرة مكتبته بعد موته بأمر من خوان الثاني ملك قشتالة (Juan II of Castile)، وهو ما أسفر عن إحراق أكثر من خمسين مجلدًا لتضمنها ما يتعلق بالسحر[29]. كذلك اشتُهر بكونه صاحب الترجمة الأولى لإنياذة فيرجيل (Virgil's *Aeneid*) إلى القشتالية، وبأن له دورًا مهمًّا في أوساط العلماء الإنسانيين في قشتالة وأراغون القرن الخامس عشر[30]. وما له تعلق بموضوعنا هنا اثنان من الرسائل التي كتبها، أما الأولى؛ فهي رسالة في البرص (*Tratado de la lepra*)، وقد كتبها إجابة لطلب من الطبيب المعروف ألونسو دي شيرينو (Alonso de Chirino) (ت. 1429-1431م). وأما الثانية؛ فهي رسالة في العين (*Tratado de fascinaciŸn o de aojamiento*)[31]. كان

---

(27) راجع عن حياة إنريكي دي فيلينا ومؤلفاته (Torres-Alcalá, *Don Enrique de Villena*). وراجع (Miguel-Prendes, "Enrique de Villena")؛ تجد بالإنجليزية لمحة عن حياته ومؤلفاته وقائمة مراجع نافعة.

(28) فسخ إنريكي دي فيلينا الزواج بأن جعل زوجته تدعي أنه عاجز جنسيًّا، راجع تعليقات بيدرو كاتيدرا (Pedro Ctedra) في (Enrique de Villena, *Obras completas*, I:xiv-v).

(29) راجع عن هذه الواقعة (Gascón Vera, "La quema de los libros").

(30) راجع (Gilbert-Santamaria, "Historicizing Vergil") الذي يزعم فيه المؤلف أن فيلينا وإن كان يفصل النقد لكثير من عهود (conventions) العصور الوسطى، فهو كذلك -إلى حد بعيد- نتاج لها.

(31) راجع (Enrique de Villena, *Obras completas*, I:115-30, 327-41). وراجع عن ألونسو دي =

ألونسو نفسه مؤلفًا لكتابين في الطب، وأرشد إنريكي دي فيلينا في كتابه فن النحت (*Arte de cisoria*)[32]. ويبسط فيلينا في الرسالتين أفهامًا عن العدوى تختلف اختلافًا كبيرًا عن نظريات الميازما وفساد الهواء.

ويبدأ فيلينا رسالته في البرص بأن يقول إن ألونسو دي شيرينو قد طلب منه تفسير الإصحاح الرابع عشر من سفر اللاويين، حيثما لا يصيب البرص الناس فحسب، وإنما البيوت والملابس كذلك. أما عن استفهامه عن الوسيلة التي يوجد بها البرص في الجماد مع الإنسان؛ فقد افترض ألونسو ثلاث إجابات ممكنة تستند الأولى والثالثة منها صراحة إلى التلمود: (1) أن الله أراد أن ينزل البرص على الجدران والملابس كي يغرس فينا الإيمان بعالم الغيب. (2) أنه يمكن أن تكون أمور قد وقعت فيما مضى ولم تعد تقع. (3) أنه إن لم يتب المرء بعد أن يتحدث عن غيره بالسوء؛ فقد يبرص، ويمكن أن يصيبه المرض بملامسته الأجسام والملابس وحتى البنايات. ويشك ألونسو في أن في التفسير الأخير هذا كثيرًا من الصحة، إلا أنه يؤكد أن البرص في أي حال «مرض معد مقيت، ولكن ليس بالدرجة التي قد يعتقدها المرء بالنظر إلى طبيعته»[33].

يبدأ فيلينا في إجابته ببسط تشكيلة كبيرة من الاستشهادات التي أحاط بها على أنه قد ثبت أن البرص موجود في الإنسان والنبات والجماد على الحقيقة[34]. قد يفهم القارئ المتأخر أن هذه الأقوال مجازية؛ فأنَّى تكون أكسدة

= شيرينو تقديم ماريا تيريزا هيريرا (Maria Teresa Herrera) لكتابه (*Menor daño de la medicina*).

(32) راجع (Alonso de Chirino, *Menor daño de la medicina*, xvi). وراجع (Ruiz, *Spanish Society*, 75-9)؛ تجد كلامًا عن تاريخ أسرة شيرينو المتأخر، ومرجح أنهم كانوا محولين (conversos). ولا شك عند بيدرو كاتيدرا (Pedro Cátedra) في أن ألونسو شيرينو كان محولًا، راجع (Enrique de Villena, *Obras completas*, 1:xxii).

(33) (Enrique de Villena, *Obras completas*, 1:117).

(34) ومرجعه في تأثير البرص على أشجار البلوط هو طبيب القرن العاشر المسلم الزهراوي، ورجع في الكلام عنه (Sezgin, *GAS*, 3:323-25). وفي مساواة أكسدة المعدن بالبرص يلمح =

الحديد برصاء على الحقيقة؟ إلا أنه لم يبد فيلينا ولا من يستشهد بهم أي نزوع إلى رؤيتها مجازية. فعندهم أن البرص ليس فاعلًا خارجيًا يخترق الجسم - فيمكن عزله وتعريفه بعدها- بقدر ما هو فساد في الهواء يغير في التركيب الخلطي لجسم المصاب، وهو ما يسفر عنه الآفات. وإذا أخذنا في الحسبان أنه يجري مثل ذلك في الشجر والمعادن؛ فلم لا يسمى سبب هذه التغيرات برصًا أيضًا؟ كذلك لا يفرق فيلينا تفريقًا واضحًا بين المرض الأخلاقي والبدني، تمامًا مثل أصحاب كثير من رسائل الطاعون في القرن الرابع عشر. ويستشهد بالمزمورين 106: 29-30[35]، وبسفر اللاويين 14، فيصف الوسيلة التي يمكن بها أن تسفر سقطات الإنسان الأخلاقية عن الطاعون والبرص -تباعًا-، والوسيلة التي أعديت الأرضُ نفسُها بالبرص، لا بيوت كنعان وحدها[36]. ويوسّع فيلينا مدى التشابه بين الأسباب الأخلاقية والجسمانية للمرض بمقارنته آثار خطيئة فجعة البطن بتأثير الهواء الفاسد على الرطوبة التي في عمق الحائط[37]. ومثلما يجر الإفراط في تناول اللحم على تعفن داخل الجسم، تمامًا يطرد الهواء الفاسد جفاف الحيطان، فيخل بتوازنه مع رطوبتها، فيفضي إلى البرص. ومهم في مفهوم العدوى في رسالة فيلينا أنه ليس الهواء الفاسد فحسب هو ما يمكنه نقل المرض، وإنما الملابس التي أصابتها العدوى كذلك، وأن كلًّا يمكنه نقل البرص إلى الناس لا إلى حيطان البيت فحسب. ويستشهد بسفر اللاويين 13: 47-59[38] فيقول إن العلاج الوحيد للثياب التي أعديت بهذه

---

* فيلينا إلى جابر بن حيان (ت. نحو 199 هـ/ 815 م)، وإلى (*De turba philosophorum*). وراجع في النص الأخير والجدل حول أصله ("Rudolph, "Christliche Theologie).

(35) «وَأَغَاظُوهُ بِأَعْمَالِهِمْ فَاقْتَحَمَهُمُ الْوَبَأُ. فَوَقَفَ فِينْحَاسُ وَدَانَ، فَامْتَنَعَ الْوَبَأُ». [المترجمة]

(36) (Enrique de Villena. *Obras completas*, 1:123).

(37) المرجع السابق 1: 124. وراجع (García Ballester, "Nuevos valores y neuvas estrategias en medicina")؛ تجد لمحة عن الطب الجالينوسي على الصورة التي كان يُمارَس بها في إسبانيا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

(38) «وَأَمَّا الثَّوْبُ فَإِذَا كَانَ فِيهِ ضَرْبَةُ بَرَصٍ، ثَوْبُ صُوفٍ أَوْ ثَوْبُ كَتَّانٍ، فِي السَّدَى أَوِ اللُّحْمَةِ مِنَ الصُّوفِ أَوِ الْكَتَّانِ، أَوْ فِي جِلْدٍ أَوْ فِي كُلِّ مَصْنُوعٍ مِنْ جِلْدٍ، وَكَانَتِ الضَّرْبَةُ ضَارِبَةً إِلَى =

الطريقة هو حرقها، وإن ظلت النُّقَر ظاهرة على الحيطان المصابة بعد سبعة أيام؛ فينبغي إقلاع حجارتها وطرحها خارج المدينة[39].

وكأن الخط الفاصل بين المرض الجسماني والأخلاقي، بين اللغة المجازية والعلاقات التعاطفية، هو خط دقيق، هذا إن وجد: «إن البرص في الروح خطيئة أخلاقية. وعندما يكون في العزم أو النية، يكون في حائط بيتنا الذي يصبح صحيحًا بجفاف الأفكار الحسنة، وفاسدًا بالأفعال الخاوية»[40]. وإن لم يُداوَ ما مثل هذا البرص الأخلاقي، ولم يعترف صاحبه بخطاياه وبأفكاره الأثيمة للكاهن؛ انتشر المرض في ملابسه وحُليه، وهما يمثلان طبائعه وعاداته.

• الْخُضْرَةِ أَوْ إِلَى الْحُمْرَةِ فِي الثَّوْبِ أَوْ فِي الْجِلْدِ، فِي السَّدَى أَوِ اللُّحْمَةِ أَوْ فِي مَتَاعٍ مَا مِنْ جِلْدٍ، فَإِنَّهَا ضَرْبَةُ بَرَصٍ، فَتُعْرَضُ عَلَى الْكَاهِنِ. فَيَرَى الْكَاهِنُ الضَّرْبَةَ وَيَحْجُزُ الْمَضْرُوبَ سَبْعَةَ أَيَّامٍ. فَمَتَى رَأَى الضَّرْبَةَ فِي الْيَوْمِ السَّابعِ إِذَا كَانَتِ الضَّرْبَةُ قَدِ امْتَدَّتْ فِي الثَّوْبِ، فِي السَّدَى أَوِ اللُّحْمَةِ أَوْ فِي الْجِلْدِ مِنْ كُلِّ مَا يُصْنَعُ مِنْ جِلْدٍ لِلْعَمَلِ، فَالضَّرْبَةُ بَرَصٌ مُفْسِدٌ. إِنَّهَا نَجِسَةٌ. فَيُحْرِقُ الثَّوْبَ أَوِ السَّدَى أَوِ اللُّحْمَةَ مِنَ الصُّوفِ أَوِ الْكَتَّانِ أَوْ مَتَاعَ الْجِلْدِ الَّذِي كَانَتْ فِيهِ الضَّرْبَةُ، لأَنَّهَا بَرَصٌ مُفْسِدٌ. بِالنَّارِ يُحْرَقُ. لكِنْ إِنْ رَأَى الْكَاهِنُ وَإِذَا الضَّرْبَةُ لَمْ تَمْتَدَّ فِي الثَّوْبِ فِي السَّدَى أَوِ اللُّحْمَةِ أَوْ فِي مَتَاعِ الْجِلْدِ، يَأْمُرُ الْكَاهِنُ أَنْ يَغْسِلُوا مَا فِيهِ الضَّرْبَةُ، وَيَحْجُزُهُ سَبْعَةَ أَيَّامٍ ثَانِيَةً. فَإِنْ رَأَى الْكَاهِنُ بَعْدَ غَسْلِ الْمَضْرُوبِ وَإِذَا الضَّرْبَةُ لَمْ تُغَيِّرْ مَنْظَرَهَا، وَلَا امْتَدَّتِ الضَّرْبَةُ، فَهُوَ نَجِسٌ. بِالنَّارِ تُحْرِقُهُ. إِنَّهَا نُخْرُوبٌ فِي جُرْدَةِ بَاطِنِهِ أَوْ ظَاهِرِهِ. لكِنْ إِنْ رَأَى الْكَاهِنُ وَإِذَا الضَّرْبَةُ كَامِدَةُ اللَّوْنِ بَعْدَ غَسْلِهِ، يُمَزِّقُهَا مِنَ الثَّوْبِ أَوِ الْجِلْدِ مِنَ السَّدَى أَوِ اللُّحْمَةِ. ثُمَّ إِنْ ظَهَرَتْ أَيْضًا فِي الثَّوْبِ فِي السَّدَى أَوِ اللُّحْمَةِ أَوْ فِي مَتَاعِ الْجِلْدِ فَهِيَ مُفْرِخَةٌ. بِالنَّارِ تُحْرِقُ مَا فِيهِ الضَّرْبَةُ. وَأَمَّا الثَّوْبُ، السَّدَى أَوِ اللُّحْمَةُ أَوْ مَتَاعُ الْجِلْدِ الَّذِي تَغْسِلُهُ وَتَزُولُ مِنْهُ الضَّرْبَةُ، فَيُغْسَلُ ثَانِيَةً فَيَطْهُرُ. هذِهِ شَرِيعَةُ ضَرْبَةِ الْبَرَصِ فِي الصُّوفِ أَوِ الْكَتَّانِ، فِي السَّدَى أَوِ اللُّحْمَةِ أَوْ فِي كُلِّ مَتَاعٍ مِنْ جِلْدٍ، لِلْحُكْمِ بِطَهَارَتِهِ أَوْ نَجَاسَتِهِ. [المترجمة]

(39) راجع (Enrique de Villena, *Obras completas*, I.124-27). اهـ. يذكر سفر اللاويين ضربة البرص في البيوت وفي الثياب في الإصحاحين الثالث عشر والرابع عشر، وكلام المؤلف هنا جامع بين الاثنين. [المترجمة]

(40) المرجع السابق I: 129. وراجع (Gasse, "Practice of Medicine in *Piers Plowman*")؛ تجد كلامًا عن خطورة قراءة الكلام الطبي في هذا في أدبيات العصور الوسطى بأنه مجاز فقط.

ويستشهد فيلينا برسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس 15: 33[41]، فيملأ الثغور من المرض الحقيقي إلى المجازي، وذلك بأن أكد أن مخالطة من يأتي بعادات شر يمكن أن يؤول إلى فساد عادات الخير عنده[42]. ويختتم رده على ألونسو بأن برص البيت لم يعد مخيفًا، وأنه لا يلزم الإنسان إلا خوف البرص الروحي الذي يمكن أن يقي نفسه منه بالاعتراف. وعدم يقين المرء من الكنيسة، وخوف البرص البدني أكثر من الروحي، ذلك هو "التهويد" (judeizar). وقبل أن يستجدي فيلينا عصمة الله من البرص الروحي في السطور الأخيرة من الرسالة؛ ينوه تنويهًا خفيًا إلى أن العالِم سيفهم من جوابه ما عليه فعله، وسيعرف ما يمكن تفسيره بالإضمار[43].

وسواء أفُهم أن تقسيم فيلينا القاطع للبرص إلى مرض بدني يهودي ومرض روحي مسيحي تقسيم أمين، أم أن به أمارة على نزعته إلى التدليل على مذهبه - وهو مفهوم لرجل عرف بدراسته للتلمود والعوالم الخفية-، أم فهم بالحالين؛ فمفهوم العدوى في رسالته يصف الانتقال البدني والروحي للمرض بين الناس والثياب والبيوت. وهنا الأهمية التي جعلها أصحاب رسائل الطاعون في الحد من وهم المرء وفي تفكيره في الأمور الحسنة كي يُحال دونه ودون الإصابة بالطاعون، وهي تتبدى في عناية فيلينا بتأكيد أهمية توكل الإنسان على الله واعترافه بخطاياه. وقد وسع مفهوم انتقال المرض مجددًا في رسالة أخرى من رسائله، رسالة عن ماهية العَين.

---

(41) لَا تَضِلُّوا: «فَإِنَّ الْمُعَاشَرَاتِ الرَّدِيَّةَ تُفْسِدُ الأَخْلاَقَ الْجَيِّدَةَ». [المترجمة]

(42) راجع (Enrique de Villena, *Obras compleras*, vol. 1). وراجع الفصل الثاني؛ تجد استخدامات مجازية أخرى للعدوى في قشتالة وأراغون يومئذ. وراجع الفصل الخامس؛ تجد تحذير الشاطبي من مجالسة المبتدعة.

(43) راجع (Enrique de Villena, *Obras completas*, 1:130). وإذا نظرنا إلى إحالات ألونسو الافتتاحية إلى التلمود، وإلى احتمال كونه متحولًا؛ فلربما حملت تعليقات فيلينا هنا نذيرًا ليس شديد الإضمار. راجع (Gascón Vera, "La quema de los libros", 319 ff)؛ تجد دليلًا على تعاطف فيلينا مع اليهود والمحولين. وتزداد الأدبيات التي تتناول اتهامات التهويد في أوائل القرن الخامس عشر، راجع (Nirenberg, "Enmity and Assimilation").

ثم جاء نظير إنريكي دي فيلينا ومعاصره ألونسو دي شيرينو (Alonso de Chirino) بواحد من مؤلَّفين منشورين له في الطب، ضرر الطب الطفيف (Menor Daño de la Medicina)، فوصف فيه انتقال الأمراض الوبائية بما يشبه أوصاف من سبقوه في القرن الرابع عشر ممن اعتقدوا في العدوى البصرية، فقال: «على كل واحد أن يحفظ نفسه من الأدواء التي يعرف منها قدرتها على إصابة الصحيح عندما يقترب من المريض، أو ينام معه، أو يصاحبه في بيت ضيق. ومن بين هذه الأدواء البرص، والسرطان، والدرن الرئوي -وهي أدواء تنبعث منها روائح كريهة-، والحمى الوبائية، والجدري، والحصبة، وشدة احمرار العينين التي يمكن أن تصيب المرء إذا نظر إليهما [أي إلى العينين]، والقرح القبيحة كريهة الرائحة، وكل الأدواء كريهة الرائحة على العموم»[44]. يندرج في هذا إقرار منه بنظرية الانبعاث البصري مثلما أقر طبيب مونبلييه، والحين الذي قصر فيه فهمَه للعدوى البصرية على الأمراض التي تؤثر على العين (The eye) نفسها هو نفسه الحين الذي تكلم فيه فيلينا عن ماهية العين (The evil eye) وسبل تأثيرها في نسَق أعم في رسالة في العين. لم يتناول مسألة انتقال الداء من واحد إلى آخر بالنظر؛ إلا أنه تكلم عمن يمرض لأن غيره نظر إليه. فليست هذه إذًا حال عدوى بالمعنى الضيق، إلا أنها متجذرة في منطق مشابه لمنطق المؤلفين الذين تقدم الحديث عنهم، كما أنها تعتمد فهمًا بأن الأدواء تخرج عن سموم[45]. وعلى رأس كل شيء، فإن كلام فيلينا في العين يشارك مَن يكتبون في العدوى فهمًا بأن انتقال التأثير السيئ من خارج الجسم يغير التركيب الداخلي له. كما أنه يمثل سابقة

---

(44) راجع (Alonso of Chirino, *Menor daño de la medicina*, 34). وراجع منه كذلك صفحة 39 وما يليها في الكلام عن التدبيرات الوقائية من الأمراض الوبائية. وأكد ألونسو -مثلما أكد فيلينا- أهميةَ الثبات على عقيدة كاثوليكية صحيحة في أزمان المرض (46).

(45) راجع (Chase, "Fevers, Poisons, and Apostemes", 156-59)؛ نجد كلامًا عن محل السم في أسباب الطاعون التي طرحها أصحاب رسائل الطاعون في مونبلييه.

للمسعى الذي جاء فيما بعد من قِبَل مدرسيي القرن السادس عشر من الأطباء إلى التصديق على الاعتقاد في العين[46].

كتب فيلينا رسالة في العين إثر طلب من خوان فرنانديز دي فاليرا (Juan Fernndez de Valera)، وهو رجل البلاط نفسه الذي سأله كتابةً رسالة في التعزية (*Tratado de consolaciŸn*) بعد ما فقد كثيرًا من أهله في ضربة من ضربات الطاعون سنة 1422م[47]. يبدأ فيلينا رسالته بالتنويه إلى أن علماء كثر تناولوا الموضوع من قبل، فوصفوا السامين من الناس سُمّيةً يمكنهم معها قتلك بنظرة، لا سيما النساء منهم[48]. ثم يقول إن أمثلة مشابهة عن قدرة النظر على القتل قد نسبت إلى كائن الباسيليق[49]، ويستشهد بطائفة عريضة من الثقات[50]. ويذكرنا وصفه للسبيل التي يمكن للعين بها أن توقع أذًى مثل هذا بالاستشهاد الذي تقدم من طبيب مونبلييه: «هذه هي طبيعة التكوين السُمية التي تصل إلى درجة عملها من طريق البصر أكثر من أي طريق آخر، من طريق دقة الروح البصرية التي تنثر أثرها بعيدًا بالهواء. لها مرتبات شتى، ترجع إلى قوة صاحب العين واستعداد المتأثر بها. وهو سبب إحداثها ضرر أكبر بين الأطفال، فهم معرضون لاستقبال أثر النظرات، بسبب نظرات مؤذية تتوجه إليهم، وبسبب انفتاح مسامهم، وبسبب الحرارة، وحساسية دمهم الغزير»[51]. وخير مثال على هذا اللون من النظرة السامة هو العذراء السامة التي أرسلت لقتل الإسكندر الأكبر[52]. وقد ذكر طبيب

---

(46) (Salmón and Cabré, "Fascinating Women", 56).

(47) (Enrique de Villena, *Obras completas*, I:xxii-xxiii).

(48) المرجع السابق 1: 329. يحيل فيلينا إلى علم أوصاف الأكوان (Cosmography) - والمفترض أنه لبطليموس- الذي يضع هؤلاء النسوة في سيسيا (Ciçia)، وما أمكنني الوصول إلى هذه الفقرة.

(49) الباسيليق (basilisk) كائن في الأساطير اليونانية تنسب إليه القدرة على القتل من نظرته. [المترجمة]

(50) راجع في تاريخ الباسيليق ("Alexander, "Evolution of the Basilisk).

(51) (Enrique de Villena, Obras completas, I:330).

(52) (Salmón and Cabré, "Fascinating Women", 58).

مونبلييه هذه الحكاية مع مثال الباسيليق، وظل الاستشهاد بهما معلومتين موثوقتين في القرن السادس عشر[53].

وعى فيلينا تمامًا بلزوم تأكيد أنه لا شيء غريب على العادة أو المنطق في الاعتقاد بأنه يمكن للنظرة أن تسمم، واستشهد بكتاب علم الفلك (*Astronomía*) لفيليب إليفانت (Felipe Elefant)، وعمل جاهدًا على إثبات أن تأثير العين يقع بحسب سبل يدعمها العلم الطبيعي[54]. جاء كلام فيلينا عن العين في ثلاثة أبواب هي الوقاية والتشخيص والعلاج، ويبسط فيه قراءته الواسعة، فيستشهد بالثقات من اليونان واليهود والمسلمين، ويحيل في بضعة مواضع إلى طرائق القباليين[55]. ويطرح صورًا كثيرة من العلاج، منها استخدام الزمرد في دفع العين، وذلك في نقلة خطابية مشابهة لنقلة خاتمة رسالته في البرص، ثم يقول إنه على المرء أن يعيش مستقيمًا في عقله وبدنه بحسب الممارسات الكنسية. وإن استندنا إلى القديس جيروم (Saint Jerome)، وهو ثقة؛ فتجانب من هذا يستلزم من المرء اجتناب صحبة الذين يتحدثون بالسوء حتى يحفظ عاداته الصالحة[56]. بذلك ينتقل كلام فيلينا من نظر تفصيلي في ظاهرة العين إلى نصح موروث بتفادي صحبة ذوي المعتقدات الخطيرة والأخلاق الذميمة.

---

(53) المرجع السابق. وراجع كذلك (Campbell, *Black Death and Men of Learning*, 62).

(54) راجع (Beaujouan, "Philippe éléphant")؛ نجد الصورة المبهمة من طبيب القرن الرابع عشر فيليب إليفانت.

(55) لم تبنِ معرفة فيلينا على دراسته فحسب وإنما على اتصالاته الشخصية، فيقول: «وأضرب كثيرة شتى من هذه الطبيعة وهذه الحال، بحسب ما روى كانكاف (Cancaf) الهندي وموشاف القمر (القصير)، وبحسب ما سمعته من حكيم موريسكي يقال له "بيبخو"، من وادي الحجارة (Gaudalhajara)» (.. Enrique de Villena, *Obras completas*, 1:335). وثمة إحالات عامة جيدة إلى موثوقية تعاليم القبالة في 1: 333، و335، و338 على الخصوص، وذلك من بين مواضع أخرى. لكن لاحظ أن فيلينا متمسك كذلك بأن طرائق اليهود في صون النفس من العين التي يصفها يستخدمها اليهود دون المسيحيين (1: 333). اهـ
القَبّالة فلسفة يهودية باطنية تفسر العلاقة بين الله غير المتغير والسرمدي، وبين الكون الفاني والمحدود. [المترجمة]

(56) (Enrique de Villena, *Obras completas*, 1.340-41).

كانت مسألة العين وطريقة انتقال تأثيرها موضوعَ كلام دار في حياة فيلينا. وقد طار صيت رسالته في القرن الخامس عشر، وقد بين سالمون (SalmŸn) وكابري (Cabré) أنها كانت مبنى مهمًا لرسائل أخرى كتبت عن العين في القرن السادس عشر. لقد قيل إن ألفونسو فرنانديز دي دادريغال (Alfonso Fernndez de Madrigal) (ت. 1455م)، الملقب بإل توستادو (El Tostado)، كان -من جانب- يفند رسالة فيلينا في باب من كتابه المفارقات المجازية الخمس (*Las çinco figuratas paradoxas*) الذي أتمه سنة 1437م، وفصّل الكلام في مسألة العين في المفارقة الرابعة[57]. وأشد ما يلفت النظر في تناول إل توستادو للموضوع هو اختياره لتفسير العين بمثال المرض المعدي وانتقال الطاعون بالهواء الفاسد. فهو على يقين من أن العين حق، وأنها قادرة على نشر المرض، تمامًا مثل فيلينا. وما يرده هو نظرية فيلينا عن الانبعاث البصري فيبسط مؤاخذات كثيرة عليها.

عندما جاءت زوجة الملك خوان الثاني الأولى، الملكة ماريا، فسألت ألفونسو فرنانديز دي مادريغال أن يؤلف كتابًا عن ذِكر المسيح ومريم العذراء المجازي في الكتاب المقدس؛ كان حينها أستاذًا في الفلسفة الأخلاقية في جامعة سالامانكا، وانصرف إلى دراسة اللاهوت[58]. كان كثير من مؤلفاته تفسيريًا، إلا أنه استطاع الإفادة من مجال التفسير في تناول موضوعات شتى متعلقة بالعلوم الطبيعية[59]. وكلامه في العين والعدوى هو خير مثال على هذا التوجه؛ إذ تجده في كتابه من جملة كلامه في المفارقة الرابعة، ويكثر استناده

---

(57) المرجع السابق (I:xxii-xxiii). راجع كذلك مقدمة كارمن باريلا (Carmen Parrilla) في (El Tostado, *Las çinco figuratas paradoxas*, 39-41). يتفق باريلا مع كابيدرا على أن كثيرًا من المسائل التي نوقشت في المفارقات المجازية الخمس كانت ستجذب عناية أوساط البلاط يومئذ (39).

(58) راجع (Carmen Parrilla's introduction, 1-63)؛ تجد لمحة عن مضمون وسياق كتاب إل توستادو المفارقات المجازية الخمس.

(59) راجع المرجع السابق 7، إذ ارتأى لباريلا فيه أن الأسئلة العلمية في أوائل القرن الخامس عشر نوقشت في بيئة ثقافية لها أسسها في قشتالة أيام ألفونسو الحكيم بالقرن الثالث عشر.

فيه إلى ما قدمه من التفسير الكتابي الذي يتعرّض لتمثيل المسيح في الحية النحاسية التي استخدمها موسى في سفر العدد 21: 9[60] في إبراء من لدغتهم الحيات التي أرسلها الله عليهم بعد ما تكلموا على الله وعلى موسى[61]. بذلك وُضع استطراد إل توستادو الطويل في العين بين ثنايا كلامه في الوسيلة التي أبرأت بها نظرة الحية النحاسية مَن رأوها.

آمن إل توستادو -مثلما آمن غيره من إنسانيي القرنين الخامس عشر والسادس عشر في إيبيريا- بأن نظرة الباسيليق يمكن أن تميت، وبأن تحديقة الذئب في الإنسان يمكن أن تمنعه من الكلام، وبأن نظرة الحائض يمكن أن تُظهر حبات دموية في المرآة[62]. والسؤال الذي لم يحسم جوابه هو كيف يقع ذلك كله. وقد خالف إل توستادو إتريكي دي فيلينا في أنه رد فكرة الانبعاث البصري وصفَّ من الحجج عليها الكثيرَ. فرّق بين الرؤية التي هي فعل تنبعث فيه أشعة من العينين، وبين العين التي هي فعل تبعث فيه أعضاء مريضة وفاسدة أرواحًا حارة ورطبة تنتقل بالهواء فتصيب أنسجة دقيقة وتعديها[63]. أما الحال الأولى -أن العينين تبعثان أشعة-؛ فردَّها ردًّا قاطعًا. وأما الثانية؛ فطرحها لتكون تفسيرًا للظواهر محل بحثنا. ويمكن تلخيص حجة إل توستادو على أن العين تقع بطريق محفزات بصرية هكذا[64]: حتى تسبب العين أيَّ شيء لا بد أن تبعث أجسامًا روحية انبعاثًا فاعلًا. والانبعاث البصري مفهوم أفلاطوني نقده أرسطو استنادًا إلى أن الرؤية منفعلة، لا فاعلة. فإن استندت قدرة الرؤية عندنا على انبعاث أرواح انبعاثًا فاعلًا؛ لما أمكننا أن نرى بقدر ما في إمكاننا الآن،

---

(60) «فَصَنَعَ مُوسَى حَيَّةً مِنْ نُحَاسٍ وَوَضَعَهَا عَلَى الرَّايَةِ، فَكَانَ مَتَى لَدَغَتْ حَيَّةٌ إِنْسَانًا وَنَظَرَ إِلَى حَيَّةِ النُّحَاسِ يَحْيَا». [المترجمة]

(61) المرجع نفسه 38. وثبت أن اليهود تابوا، وسألوا موسى أن يصلي لهم قبل أن يأمر الله موسى أن يصنع حية من نحاس ويضعها على راية. تجد الكلام في العين في 432-462.

(62) المرجع السابق 432. راجع (Salmón and Cabré, "Fascinating Women", 60 ff)، تجد أمثلة من القرن السادس عشر وما بعده على قوى الحائض.

(63) راجع (El Tostado, *Las cinco figuratas paradoxas*, 433).

(64) ما سيأتي هو خلاصة لآراء طرحت في المرجع السابق 433-447.

وما أمكننا أن نرى رؤية واضحة أو مستقيمة في الرياح أو في الماء؛ ذلك أن تياراتهما ستشوه الأجسامَ المنبعثة عندئذ. وهكذا وإذ الأرواحُ أجسام دقيقة رطبة، فلو وجدت انبعاثات بصرية؛ لتكثفت في قطرات في الجو البارد، تمامًا كما يكون من الدم في المرآة التي تنظر فيها الحائض. ولأن هذا لا يقع، ولا هذه الأرواح المفترضة تتكثف عندما ننظر إلى السماء -التي تحتها طبقة من الهواء البارد يمكن أن تكثِّفها فتجعل رؤية السماء محالة علينا-؛ فلا يمكن قبول الانبعاث البصري. ثم يختم إل توستادو بأنه إذا انبعثت الأجسام الروحية من العينين؛ لاستغرق وصولها إلى الشيء وعودتها بصورة وقتًا طويلًا من بعد غلق العينين ثم فتحهما. وما يقع هو أننا عندما نفتح أعيننا، نرى من فورنا.

لكن إن لم تُفهم العين بأنها شذوذ من مجرى طبيعي هو الانبعاث البصري؛ فكيف تفسَّر هي والباسيليق والذئب والحائض؟ والجواب هو أن هذه الأشياء حاملة للعدوى والمرض، وأنه وإن كان الإبصار يحدث عن صورٍ تدخل العين؛ فهي على الحقيقة تبعث أرواحًا ولو كانت طبيعتها لمسية، لا بصرية[65]. وهذا التفريق مهم؛ ليس فقط لأنه يوضح طبيعة الرؤية، وإنما كذلك لأنه يفسر الأصل الطبيعي لظاهرة العين التي نزلت الكنيسة الكاثوليكية بالنقد على المعتقدين فيها. وقد طاول إل توستادو في تبيين أن العين ليست ظاهرة ناتجة عن قوة جبلية لدى بعض الناس، وإنما هي ظاهرة أُسفرت عن النزوع الطبيعي للعينين المريضتين إلى نفث روائح كريهة أو أرواح فاسدة على عادة أجزاء الجسم المريضة الأخرى. وليست هذه ظاهرة خارقة للطبيعة، وبغض الطرف عن الاسم الذي قد يسند إليها، فهي في الحق ظاهرة طبيعية متجذرة في الفهم

(65) وراجع المرجع السابق 445؛ نجد كلامًا عن ماهية البصر الحقة: «اعلم أن الرؤية لا تكون عن عيون ترسل أرواحًا -مثلما فهم فلاسفتهم المتبعين لأفلاطون-، وإنما تكون عن استقبال شيء داخلها. تضاعف كل الأشياء أنواعها أو أشكالها التي تدخل أعين الحيوانات الناظرة، وبذلك تقع الرؤية». والكلام عن شبة الباسيليق وأعين الذئاب المعداة والحائض في صفحتي 446-447. وقد ذكرت آنفًا أن سالمون وكابري قد بحثا في "Fascinating Women" الضير الكاره للنساء عن الحائض بأنها مُعداة ومُعدية.

الغاليتومي للمعدوى، وإن لم يصرح إل توستادو بذلك هنا[66]. ولب تفسير إل توستادو للعين في الباب 275 من المفارقة الرابعة الذي يستحق الترجمة تامًا؛ ذلك أنه يفيد من مفهوم المرض الوبائي في استيفاء شرح عمل العين:

«عن كيف تقع العين باللمس، ولمَ تكون الأوبئة أمراضًا معدية، وعن بعض من خصائصها.

ثمة أساس آخر لهذا، أي لوصف الأطباء بعض الأمراض بـ "المعدية" ويمكننا القول بـ "اللزجة"، وهو أنها تنتقل من واحد إلى آخر، تمامًا كما تنتقل الأكزيما والطاعون والبرص وما يشبهها من أمراض. وقد يقع ذلك في حال العين أيضًا، فإن كان في عين أحد داء، لأصابت عينُه غيرَه بمثل ما فيها. فإن أصاب رجلًا الأكزيما واقترب من آخر؛ لأصابه بها حتى وإن لم تمس رأسُه رأسَه. ومثل ذلك إن حادث أبرص صحيحًا أو آكله أو شاربه لأي فترة من الزمان، لأصاب البرص الصحيحَ وإن ما مسه. لذلك إن كان البرص في هذه الأحوال ناتجًا عن مخالطة الأبرص، والأكزيما عن مخالطة المصاب بها، حتى وإن لم يُمَسَّا؛ فلمَ لا يمكن لمن في عينيه مرض أو عدوى أن يؤذي من يقربه؟ إنهم يسمون هذا العين. ويستتبع ذلك من ثم أنه يمكن أن يصيب المرءُ غيرَه بالعين (The evil eye). ويتضح ظهور هذا أكثر في حال الطاعون الدبلي الذي يحدث من فساد الهواء، فعندما يتن الوباء رجلًا، آذى الناس إذا حادثهم، وهلك كثير منهم. وعلى هذا يموت كثيرٌ كثيرٌ في البيت بعد ما يموت فيه واحد، وغالبًا ما يكون ذلك في الأوبئة العظيمة إلى حد. وكما هي الحال في الوباء أن الفاسد يفسد غيره، تمامًا تكون الحال في فساد طبع العين السيئ، إذا ما فسدت عين؛ آذت غيرها. ويظهر هذا أكثر بحيث يكون فساد الأوبئة من هذا اللون: أن يفسد الهواء بتأثير الأجرام السماوية، أو بمزيج ما من العناصر التي تنبعث منها الرائحة الفاسدة. ونحن نتلقى هذا الهواء بالفم، فيدخل حوايا البطن ويفسدها، ويمر على القلب، فيميته. وبعد ما يفسد الرجل

(66) (El Tostado, *Las cinco figuratas paradoxas*, 448).

> يفسد الهواء الذي يشهقه ويزفره كله بالفساد الذي يحمله داخله. وعندما ينفث الهواء من داخله، يفسد الهواء الذي حوله كله، ويفسد كل من يستنشق هذا الهواء ما لم يكن قوي البنية. بذلك فعندما يكون فساد في عيني المرء -أو في أجزاء أخرى من جسمه يجب أن يخرج منها بطريق العين-؛ يخرج من العين أجسام شديدة الرقة، وحارة رطبة، أجسام من دقتها لا يمكن رؤيتها. وتفسد الأشياء التي تبلغها هذه الأجسام وتعلق بها، وذلك إن تعرضت للفساد، ويسمون هذا العين (The evil eye). وعلى هذه السبيل تكون العين حقًّا لا محالة، وعلينا ألا ننكر شيئًا مثلها»[67].

وإذا استندنا إلى الحجة التي تقدمت في الصفحات السابقة؛ وجدنا أن إل توستادو قد وفق في هذه الفقرة في تطبيع ظاهرة العين، وهو ما يجيز للكاثوليك الذين يعنون بصحتها الإيمانَ بها[68]. ومن الأركان الركيزة في حجة إل توستادو تحويله للسبب الفعال للعين من العالم المفارق للطبيعة إلى عالم المرض. هنا

(67) المرجع السابق 448-450.

(68) لم يذكر إل توستادو كلام الأكويني في موضوع العين في الخلاصة اللاهوتية (*Summa Theologiae*) (الباب الأول، الفصل 117)، إلا أنه كان حاضرًا في ذهنه. كتب الأكويني يقول: «يعزو ابن سينا ظاهرة الانسحار إلى أن المادة تطيع بفطرتها الكائنات غير المادية ولا تعارض الفواعل الطبيعية. لذلك فعندما تكون قوة الروح التوهمية شديدة؛ تتغير المادة بها. يقول إن هذا هو سبب العين. على أنه قد تبين سالفًا أن المادة لا تطيع الكائنات غير المادية اختيارًا، وإنما تطيع الخالق وحده. بذلك يحسن القول إن الأرواح المرتبطة بالجسم تغيرها قوة الوهم. ويكون هذا التغيير أساسًا في العينين التي تدركها الأرواح، وهي أدق منهما. والأن تعدي العينان الهواء إلى مسافة معلومة، تمامًا كما تلطّخ المرايا الجديدة الخاوية من الدنس من نظرة الحائض، كما يقول أرسطو. بذلك فعندما تشتد إثارة الشر لأرواح معينة -كما يكون على الخصوص مع العجائز-؛ يغدو مظهرها حاقدًا وسامًّا، لا سيما على الأطفال بأجسامهم الرقيقة الغضة. ويمكن كذلك -بإذن الله أو بمقتضى تدبير خفي- أن يكون في هذا دورًا لحقد الشياطين، الذين للسحرة معهم ضرب من العهد». (Aquinas, *Summa Theologiae*, 15:141).

وقد لفت انتباهي إلى هذه الفقرة (Salmón and Cabré, "Fascinating Women", 58). ويمكن أن يُرى جانب من تأثير الفقرة في إيبريا بالاستشهاد بها في رسائل متأخرة تتناول موضوع العين، مثل رسالة مارتن دي أندوسيلا (Martín de Andosilla) في القرن السادس =

يشرح مفهومُ العدوى انتقالَ الأخلاط الفاسدة، ويمكن لحيوانات مثل الباسيليق أن تؤطِّر من جديد فتكون وبائية بطبعها، إلا أنها لا توهب بصرًا سحريًّا[69]. ويمكن تفسير أهبة فريق من الناس -الأطفال في العادة- للتأثر بالعين دون غيرهم بالطريقة نفسها التي يمكن بها أن يتعرض بعض الناس لمرض وبائي، ولكن يظلون على صحتهم بسبب بنيتهم المتينة[70]. جاء استطراد إل توستادو الطويل هذا في موضوع العين -هو ورسالة فيليا- فكانا إلهامًا للكتاب في إسبانيا في القرن السابع عشر لصرف رسائل لهم إلى الكلام في هذه الظاهرة[71].

تتمة

قد بين الكلام في هذا الفصل أنه كان لمفهوم العدوى إطار دلالي أوسع بكثير من مجرد نقل المرض من واحد إلى آخر، كان ذلك في شبه الجزيرة الإيبيرية، وجنوبيّ فرنسا، وأصقاع غيرهما من أوروبا كذلك، من القرنين الرابع عشر والخامس عشر. لم يُر المرض الوبائي في هذه الفترة وحتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر في صورة كيان عَزْويّ، وإنما رؤي إلى حد بعيد في صورة خلل في أخلاط الجسم. أما المؤلفون الذين جاء الحديث عنهم هنا؛ فكانت العدوى عندهم بعيدة كل البعد من انتقال جرثوم من واحد إلى غيره بتلامس بينهما. وتأكيد بعض من التشابهات بين أقوال أصحاب رسائل الطاعون في هذه القرون وبين المفاهيم المختبرية الحديثة، مع إغفال الاختلافات المفاهيمية الأصيلة بين الاثنين؛ ذلك كله سيكون انغماسًا في قراءة حسيرة البصر للتاريخ.

= عشر (*De superstitionibus*). راجع (Goñi Gaztambide, "El tratado 'De Superstitionibus'", 287-88).

(69) (El Tostado, *Las cinco figuraras paradoxas*, 452-54).

(70) المرجع السابق 457-459.

(71) لم يذكر باب كتاب إل توستادو المفارقات المجازية الخمس في (Salmón and Cabré, "Fascinating Women").

وقد أكد تركيزُ الفصل على نظريات العدوى البصرية أن معنى "العدوى" ودلالتها في النصوص التي درسها ينمَّان عن أنها شملت ما قد يبدو -من منظور متأخر- أنه ألوان متباينة من الظواهر. بذلك ما بُسط هنا إنذار لمن قد يبحث عن جذور المفاهيم المتأخرة للمرض المعدي في رسائل الطاعون وأدبياته التي كتبت على أثَر الموت الأسود والقرون التي عقبته. وقبل اختراع المجهر و"اكتشاف" الطاعون في المختبر كان افتراض أن الطاعون ينتقل بالبصر مثله في معقوليته مثل افتراض أن الانتقال من فعل مخلوقات غير مرئية. على أنه مع تحذيري من قراءة هذه النصوص قراءة غائية، بحيث يكون حاضرًا في الذهن نظرية عن جرثومية الأمراض طلعت في القرن التاسع عشر؛ ينبغي ألا يُفهم مني أنني ألمح إلى أن مؤلفي الفصل لم ينكبوا على إيجاد فهم دقيق للظواهر المطروحة، وإنما الحال خلاف ذلك تمامًا. إذ إن اشتد اختلاف الأدوات المفاهيمية التي كانت متاحة لعلماء القرن الخامس عشر الذين انبروا لمهمة شرح العدوى والتي كانت متاحة لعلماء التاسع عشر؛ فيمكن رؤية أن الجماعتين قد ألهمتهما الغاية نفسها إلى استيعاب دقيق وبيِّن للوسيلة التي ينتقل بها المرض.

وعلي أن أزيد في هذا السياق أنه ينبغي ألا يعتقد المرء أن نظريات العدوى البصرية قد ازدهرت في هذه الفترة في إيبيريا دون إيطاليا أو شمال أوروبا لأن النهضة (Renaissance) -أو تطور العلم الحديث- كانت إلى حد ما أبطأ من أن تصل إليهما. إذ وضعت الدراسات المتأخرة لإنريكي دي فيلينا محلًّا راسخًا في بداية النهضة القشتالية، وجاء كتاب جورجي كانيزاريس-إيسغيرا (Jorge Cašizares-Esguerra) من بين مؤلفات غيره فصب في إعادة تقييم جوهرية لمحل إيبيريا في النهضة وفي الثورة العلمية[72]. وليس وضع العين وانتقال المرض معًا تحت اسم "العدوى" دليلًا على قصور علمي في علماء القرنين

(72) راجع عن إنريكي دي فيلينا (Sol Miguel-Prendes, "Enrique de Villena"). وفي الكلام عن أهمية علماء إيبيريا في عصر النهضة والثورة العلمية، راجع من بين ما تراجع (Cañizares-Esguerra, "Iberian Science in the Renaissance"). وللاطلاع على مثال لقبول العدوى البصرية في إيطاليا في القرن الخامس عشر، راجع كلام جيوفاني كالورا =

الرابع عشر والخامس عشر الذين جاء الكلام فيهم هنا، وإنما هو نتاج مساهم الصادق إلى تفسير العالَم لأنفسهم ولأبناء زمانهم. وإن كان هذا المسعى لا يتنبأ بالضرورة بمفاهيم متأخرة عن العدوى والمرض؛ فينبغي ألا يُفهم بحال أنه يفتقر إلى معايير زمانهم. إذ عرف هؤلاء العلماء العدوى معرفة على قدر من الثقة واليقين اللَّذين يعرفهما بهما علماء اليوم، إلا أنهم بنوا كلامهم فيها على أساس من معطيات مختلفة، واختلف منطق تصورهم لها.

* (Giovanni Calora) -وهو طبيب لورينزو دي ميديتشي (Lorenzo of Medici)- في (Singer, "Some Plague Tractates", 198)، إذ يقول: «إن كانت مجرد نظرة من الباسيليق تقتل؛ فلا عجب إذن من أن العدوى تنتقل من واحد إلى آخر».

الفصل الخامس

العدوى بين الفقه وعلم الكلام[1]

«وجملة القول إن المتكلمين جاهدوا في حل المسألة المحورية التي فرضها القرآن على المسلمين: التوفيق بين السببية الدنيوية -ومن ثم مسؤولية المرء عن أفعاله-، وبين كلية القدرة غير المنقطعة للخالق الواحد».

تيلمان ناجل، تاريخ علم الكلام (*The History of Islamic Theology*)

يبحث هذا الفصل سبلَ تصرف فقهاء المسلمين في الأندلس وشمال إفريقيا مع الموت الأسود، والوسيلة التي أثرت بها الحيثيات الكلامية في طريقة تناولهم لمسألة العدوى. وما يُستعرض هنا مختلفٌ عما جاء الحديث عنه في الفصلين الأول والثالث -مع تعلقه به-، إذ أتعرض للعدوى فيهما بصفتها أولًا إشكالية تفسيرية تخلّفها أحاديث نبوية في ظاهرها تعارض، ثم بصفتها ظاهرة طبية معقدة متعلقة بالطاعون. أما الآراء الفقهية التي أبسطها هنا؛ فتقارب العدوى وإمكان انتقال الطاعون من زاوية أخرى، وتنظر في الأساس في سؤالين، أما الأول؛ فمتعلق بالفعل الصحيح، وهو: أيمكن أن يفر العبد من

(1) الاقتباسات: (Nagel), *History of Islamic Theology*, 90-91).

الطاعون؟ وأما الثاني؛ فمتعلق بالإيمان الصحيح، وهو: أيخالف الإيمانُ بإعداء الطاعون الفهمَ الصحيح لوحدانية الله تعالى؟ والشريعة الإسلامية أبعد ما تكون من مجرد جمع لمواعظ وأحكام، إنها تمثل خطابًا في الأخلاق والآداب يسعى إلى موازنة العدل بالرحمة، ويوضح مقاصد الشرع الذي أنزله الله تعالى، ويحفظ مصلحة الناس. ولم يضع الفقهاء في حسبانهم -وهم يؤطرون أجوبتهم على الاستفتاءات المتعلقة بالطاعون والعدوى- سلامةَ السائل البدنية والروحية فحسب، وإنما وضعوا كذلك ما اتسع عن ذلك من المآلات الاجتماعية لأجوبتهم. زد على ذلك أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ذات حجية في إطار الشريعة بلا جدال، إلا أن آراء كبار فقهاء المذهب كانت تستوي معها في الأهمية، إن لم تجاوزها[2].

والفقه أبعد ما يكون من البناء الأحادي؛ إذ ظهرت مذاهب وافرة مفكَّكة في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، ثم حل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي فهيمن أربعة منها على أهل السنة، وقد سميت باسم مؤسسيها المتفق عليهم، وهم الإمام أبو حنيفة (ت. 150هـ/ 767م)، والإمام مالك بن أنس (ت. 179هـ/ 795م)، والإمام الشافعي (ت. 204هـ/ 820م)،

(2) إن أراد أن المراد بأهميتها في تفسير النصوص وبيانها؛ فصحيح، وإن أرادها في الحجية؛ فليست حجة بلا نزاع، والخلاف في حجية قول الصحابة فقط. يقول ابن تيمية في مجموع الفتاوى (202/26): «فإن أقوال العلماء يحتج لها بالأدلة الشرعية لا يحتج بها على الأدلة الشرعية». ويقول الطوفي في شرح مختصر الروضة (I/ 111): «فهي [أي أصول الفقه] في الشرف: الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع؛ لأن الكتاب كلام الله سبحانه وتعالى، وهو أجل وأشرف وأعظم من النبي الذي السنة كلامه، والنبي صلى الله عليه وسلم أشرف من المجتهدين الذين الإجماع هو اتفاقهم.

وأما في القوة: فالإجماع، ثم الكتاب، ثم السنة؛ لأن الإجماع لا يُنسَخ، بخلاف الكتاب والسنة، فإنهما يُنسخان، فيجوز أن الآية أو الخبر المعارض لإجماع يكون منسوخًا.

والكتاب أقوى من السنة لأنه متواتر محفوظ الألفاظ لا يدخله تبديل قارئ، ولا تحريف راوٍ، بخلاف السنة، فإن غالبها آحاد، والمتواتر منها غير مقطوع به أنه عين كلام النبي صلى الله عليه وسلم، لا سيما مع تجويز الجمهور من المحدثين والفقهاء الرواية بالمعنى». [المترجمة]

والإمام أحمد بن حنبل (ت. 241هـ/ 855م). أما مذهب فقيه الشام الإمام الأوزاعي (ت. 157هـ/ 774م)، الذي دخل الأندلس في أواخر القرن الثامن الميلادي على يد الفقيه صعصعة بن سلّام (ت. 180هـ/ 796م أو 192هـ/ 807م أو 202هـ/ 817م) ثم اندثر فيما بعد؛ فقد شاع هناك في البداية، ثم بحلول القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي كان للمالكية المذهب الفقهي السائد هناك[3]. بذلك عندما وقع الموت الأسود في الأندلس في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي؛ طلع فقهاء المسلمين فيها وفي شمال إفريقيا -حيثما ساد المذهب المالكي كذلك-، فبنوا تصرفهم مع الوباء على الرجوع إلى ما سبق من آراء المالكية في العدوى والطاعون[4].

ولم يقتصر استناد فقهاء المالكية في القرنين الثامن والتاسع الهجري/ الرابع عشر والخامس عشر الميلادي على الكتابين التأصيليين في مذهبهم -موطأ الإمام مالك والمدونة الكبرى برواية سحنون (ت. 250هـ/ 854 أو 855م)- وما يتعلق بهما من شروح ومختصرات للفقه المالكي مما بنى صلبَ المذهب، وإنما تأثرت أحكامهم كذلك بالمدرسة الأشعرية التي امتدت إلى إفريقيا بدخول القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وإلى الأندلس بدخول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[5]. وأحد محاور مدرسة الأشاعرة -كما أوجز في التمهيد- هو حجتهم بأن وحدانية الله تعالى تقضي بطبع مخلوقاته العارض، وهو ما يجر على إنكار الأسباب -إلا عند بعض من كبارهم-، وعلى تفسير الحوادث المشاهدة في العادة في العالم الطبيعي بأنها إرادة الله تعالى -المتساوقة والمعوَّل عليها- في حدوث الأشياء على نسق واحد، وهي العادة. ولا شك في أن البحث في جوهر عادة الله تعالى لا يحول دون خروج تفسيرات

---

(3) راجع في الكلام عن تاريخ تأسيس المذهب المالكي في الأندلس (Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, 337-48)، وفيه لمحة نافعة عن محل المذهب.

(4) راجع في الكلام عن أبي زيد (Rahman, "Thought of Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī").

(5) راجع الملحق (ب)، تجد لمحة تاريخية عن وصول الأشاعرة المغرب، وعن المناظرات التي وقعت في مدرستهم حول السببية.

دقيقة من الدليل التجريبي بقدر ما هو يتثبت من "الأسباب" التي اختارها الله تعالى لإيقاع الحادث. على أن تلك الأسباب -من النظرة الكلامية- دون أهمية الفهم الصحيح لعمل السببية بالاقتران بينها. وعلى ذلك مثل يضربه متكلمو الأشاعرة، وهو ملاقاة النار والقطن التي ينتج عنها الاحتراق في الواقع، إلا أنه ليس بفعل النار نفسها -كما يعتقد عوام الناس والفلاسفة معًا خطأً-، وإنما هو من فعل الله تعالى الذي جعل ملاقاة النار سببًا لاحتراق كثير من الأشياء، وإن لم يكن كلها. ومشهور عن النظر في التسبيب الإلباس، ويتجلى هذا اللبس في اللغة نفسها، مثلما يمكن أن يُرى في لفظة "سبب" العربية التي يستخدمها الفقهاء للدلالة على معنى "المناسبة" (occasion)، وفيها كذلك معنى السبب[6]. بذلك يشتد اختلاف المراد من كلمة "سبب" باختلاف السياق، وهو يبين مدى كون التسبيب نفسه محورَ الكلام. فمثلًا تجد في بعض السياقات أن العالِم الذي شدد إنكاره وجود الأسباب في كتبه الكلامية أو الفقهية هو نفسه -في سبيل التيسير- من يتكلم بأريحية عن الأسباب في سياق آثار أدوية معينة[7]. وتتجلى قدرة اللغة على خلق فهم عن السببية مضلل تضليلًا خطيرًا في حجة الرصّاع (ت. 894هـ/ 1489م) التي يأتي الحديث عنها في باب "استمرار الخِيَرة"، وهي أنه ينبغي ألا تستخدم كلمة العدوى في أية حال؛ فبغض الطرف عن مدى صحة الفهم الذي قد ينقله العلماء عنها، فدائمًا ما سيربطها عمومُ العوام بالأسباب.

وأنا أنقل تباين الكلام في العدوى وثراءه في المغرب بهذه الفترة، ومن أجل ذلك أتتبع الأخذ والرد في كتابات المالكية الفقهية، من أول كتاب ابن رشد الجد (ت. 520هـ/ 1126م) في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وانتهاء بكتابات اليوسي (ت. 1102هـ/ 1691م) في القرن الثاني عشر

---

(6) والمعاني المختلفة التي تحملها كلمة "أسباب" مبينة في الترجمات الموجودة في هذا الفصل، وفيه اخترت (occasion) أو (cause) بحسب السياق. ولا يزال الفلاسفة الأوروبيون والأمريكان يغالبون فهم السببية. راجع مثلًا (Mellor, *Facts of Causation*).

(7) راجع مقدمات السنوسي؛ تجد مثالًا على المتكلم وعالم الطب في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وهو الإمام السنوسي (ت. 895هـ/ 1490م).

الهجري/السابع عشر الميلادي. ويُبدي هذا الأخذ والرد الاشتغالَ الدائم بمسألة العدوى، كما يسلط الضوء على تأثير الاعتقاد الأشعري على الطريقة التي تزايد اختيارها بين فقهاء المالكية في تأطير آرائهم الفقهية، وعلى المصادر المرجعية في المذهب المالكي، وعلى أثر مدارس فقهية أخرى في الفكر المالكي بهذه الفترة.

كلام المالكية في العدوى والتسبيب قبل الموت الأسود

كان ابن رشد الجد واحدًا من أهم الفقهاء في تاريخ الأندلس بلا نزاع. لقد جارى المذهب الأشعري الذي كان سائدًا فيها يومئذ، فلم يصقل لنفسه مذهبًا[8]. ويرجع قدر كبير من أهميته في القرون التي تبعت وفاته إلى كتابه **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**[9]، وهو مرجع أعاد تدوين الفقه المالكي فيه، وأخذ على عاتقه مراجعة واحد من أشهر مصادر الفقه المالكي في زمنه والإضافة عليه، وهو **العُتبية** لمحمد العتبي القرطبي (ت. 255هـ/ 869م)[10]. يتألف قدر كبير من **العتبية** من آراء المالكية التي لم توجد في **المدونة الكبرى**، وانبنت ابتداءً على أساس روايات تلامذة الإمام مالك[11]، ثم أعاد تنظيمَها ابنُ أبي زيد القيرواني (ت. 386هـ/ 996م) على طريقة **المدونة الكبرى**، وهو ما يمثّل تأصيلَ المذهب المالكي[12]. ثم جاء ابن رشد **بالبيان والتحصيل**، فأعاد هيكلتها ليعلق عليها. وإذ اختفت **العتبية** نفسها بعد اتساع قبول **البيان والتحصيل**؛ فلم يحفظ ما جاء فيها إلا كتاباتُ ابن رشد. لم يقر الجميع

---

(8) راجع الملحق (ب)؛ تجد آراء ابن رشد الجد في الاعتقاد الأشعري.

(9) راجع في الكلام عن هذا الكتاب ومنزلته في تاريخ الفقه في الأندلس (Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*).

(10) راجع الصفحات 17–24 من المرجع السابق؛ تجد ترجمة للعتبي.

(11) المرجع السابق 66 و76–77. وراجع الصفحات [240-245]؛ تجد الكلام عن شتى أجيال علماء المالكية التي حُفظت آراؤهم في **العتبية**.

(12) المرجع السابق 97.

بالعتبية مرجعًا للفقه المالكي، حتى إن بعض كبار المالكية ضعَّفوها، ومنهم من عاصر ابن رشد مثل القاضي عياض (ت. 544هـ/ 1149م)[13]. ويمكن أن يفهم جانب من الانقسام بين مؤيدي العتبية وناقديها بأنه خلاف بين من اعتقدوا بالفقه المالكي القديم -أي فروع الفقه المالكي-، وبين من أكدوا محورية السنة النبوية في التفقّه -وهم أهل الحديث-. عظم استناد الفرقة الأولى إلى رأي كبار من فقهاء المالكية، وعلى رأسهم مالك نفسه. وقد أمضى أهل الحديث زمنًا للغلبة في المغرب الإسلامي، وأسفرت محاولاتهم الأولى التي كانت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لإدخال أصول فقه مبنية على أساس الحديث في الأندلس عن التعسف معهم[14]. ويرى فيرنانديز فيليكس (Fernndez Félix) أنه في هذه اللحظة تحديدًا -عندما اضُطر أنصار آراء المالكية الفقهية القديمة إلى الرد على عقبة أهل الحديث من جيل العُتبي-، كان تأصيل المذهب المالكي قد بدأ[15].

وجانب من سبب اختيار ابن رشد أن يصرف وقته في كتابة شرح على العتبية كامن في شعبيتها الكبيرة، على أنها -من الجانب المنهجي- مؤرخة في صورة بائسة بأنها الطرف الخاسر في صراع دار داخل المذهب المالكي، والحق أنها قد تُعَد كذلك. وكانت الغلبة لأهل الحديث في النهاية، وهو ما اضطر فقهاء المالكية إلى زيادة تسويغ مواقف مدرستهم بأحاديث منسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ويمكن تأريخ المنعطف الذي زاد فيه فقهاء المالكية الإفادةَ من أصول الفقه عند أهل الحديث بنهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي على التقريب[16].

---

(13) المرجع السابق 283-285.

(14) المرجع السابق 335. وراجع المرجع السابق، تجد كلامًا عن محاكمة المحدِّث بقي بن مخلد. كذلك راجع في إدخال الحديث في الأندلس (Fierro, "Introduction of *hadīth*").

(15) راجع (Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, 347). ويرى فيرنانديز فيليكس أن التأصيل كان يقترب تمامُه في العقود الأولى من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وذلك مع كتابة المختصرات الفقهية (392). راجع المنطق الاجتماعي للتقليد وصعود المختصرات لمحمد فاضل؛ تجد تأريخًا متأخرًا لصعود المختصرات.

(16) راجع (Fernández Félix, Cuestiones legales del Islam temprano, 348). وقد عبر =

أخذ ابن رشد في البيان والتحصيل نموذجًا من الفقه المالكي سبق أصول الفقه المشتهرة في زمنه، فأضاف إليها. ولو أنه ما فعل ذلك، فلربما اختفت العتبية تمامًا. وقد ظفر الموحدون بالأندلس أيامَ ابن رشد حفيده، وشرعوا في نهج يعظم حضه على دراسة الحديث. وحُرق قدر عظيم من كتب فروع المالكية القديمة في حكم أبي يوسف يعقوب المنصور - من سنة 480هـ/ 1184م إلى 595هـ/ 1199م-[17]. كانت العتبية مدثَّرة بأصول فقه ابن رشد التي حسن ذكرها، وقد أفلتت من التحول في الطرائق المنهجية، وإن اشتد تغيرها. وديدن ابن رشد في البيان والتحصيل هو اقتباس فقرة من العتبية ترد فيها آراء مالك وتلامذته في مسألة معينة. ثم يتكلم في هذه الآراء في ظلال أحاديث نبوية متعلقة بها، وقواعد القياس، فيردها أحيانًا، إلا أنه غالبًا ما يخلص إلى ما يزيدها[18]. ولقي شرحه استحسان أجيال متأخرة، إلى أيام ابن لُب في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وحتى يجاوزها بغير يسير، ويدفع شأنه هذا إلى دراسة كلامه في العدوى دراسة دقيقة. وإذ يحتوي البيان والتحصيل على متن العتبية المتقدم عليه؛ فهذه القراءة تتبصر كذلك في آراء المالكية في المسألة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

العدوى في كتابات ابن رشد

عرض ابن رشد في البيان والتحصيل ما جاء في العتبية، ثم تكلم في العدوى في مواضع كثيرة، في سياق المرض الوبائي، والطِّيرة، والجذام، والأخير على رأسها. وللجذام شأن خاص عند الفقهاء؛ ذلك أن مشكلة طريقة التعامل مع المجذوم مشكلة جارية عندهم، وهو ما يختلف في مسألة المرض الوبائي الذي

= الخليفة الأموي عبد الرحمن الثالث إمامًا للصلاة قبل يجهله بالحديث، وذلك في وقت متأخر من الصراع يعود إلى الربع الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. راجع المرجع السابق 200.

(17) المرجع السابق 292.

(18) المرجع السابق 270-271.

لا يقع إلا في أزمان متفرقة. إلا أن ما يأتي ذكره أولًا هنا هو كلام ابن رشد في القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو الخروج منها. وهذه الفقرة هي ما جاءت في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي ووقعت في نفس فقيه من مالقة اسمه عمر إذ كتب مقامة عن الطاعون -يأتي الكلامُ فيها-، وهي كذلك الفقرة التي ردها ضمنًا علماء مثل ابن لب (ت. 782هـ/ 1381م)، الذي أنكر انتقال الطاعون إنكارًا قاطعًا. ويُظهر الخلاف بين رأيي عمر المالقي وابن لب خلافًا مشابهًا بين رأيي مالك وأهل الحديث. لم يتمكن ابن رشد من موافقة الرأيين توفيقًا تامًّا، إلا أنه يفيد من حجج شروح الحديث لزيادة استساغة رأي مالك. ويلاحظ هنا أن السببية التي تكلم فيها الأشاعرة لا ظهور لها في كلامه هذا.

جاء في العتبية أن مالكًا سُئل عن الرجل كره الخروج إلى بلد تقع فيه الأمراض ويكثر فيه الموت[19]، فأجاب بأنه لا يرى بأسًا إن خرج أو أقام، ثم قاس موقفه على ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم في الطاعون. فأراد السائل أن يتثبّت من فهمه، فقال له: «أفتراه يُشبه ما جاء فيه الحديثُ من الطاعون؟ قال: نعم». ولا يمكن أن يُرى هذا الموقف إلا مخالفة لأهل الحديث؛ إذ رأينا في الفصل الأول أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم النهي عن الخروج من أرض وقع بها الطاعون أو القدوم عليها، فكيف أوَّل ابن رشد ظاهر التعارض؟

لقد بدأ بإيجاز ما كان عندما بلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه سرغ، فبلغه أن الوباء قد وقع في الشام. وتختلف روايته في هذه الواقعة عن الرواية المتفَق عليها. إذ يروي أنه قيل برجوع عمر بعد أن حدَّثه عبد الرحمن بن عوف بحديث النبي صلى الله عليه وسلم، وقيل بل إنما حدَّثه به بعد أن كان عزم مع مشيخة الفتح على الرجوع. ولا يتتبع ابن رشد اقتضاءات الرواية الثانية -التي لم يأتِ بمصدر لها-، إلا أنها تناقض ما بات في زمنه الرواية المعتمَدة لهذه

(19) البيان والتحصيل 17: 396-399.

الواقعة[20]. أما الرواية التي اعتادت شروح الحديث ذكرها؛ فاختلف فيها أصحاب عمر من المهاجرين والأنصار بين القدوم والرجوع، ولم يحسم الجدل إلا نقلُ حديث النبي صلى الله عليه وسلم. وألمح ابن رشد إلى ما قيل عن رجوع عمر استنادًا إلى حجية رأيه، وربما بهذا كان يضرب مثالًا قديمًا على كفاية رأي الحاكم لحسم الخلاف في مسألة فقهية، على أن هذا مجرد تخمين لم يبسط ابن رشد فيه كلامًا.

بذلك أخذ ابن رشد بالحديث الذي رواه عبد الرحمن بن عوف بعدم القدوم على الطاعون أو الفرار منه. ويستند إلى تفسيرات الأحاديث النبوية التي جاءت في عدم ورود الإبل الممرضة على المصحة، وفي الفرار من المجذوم؛ فيفسر هذا الحديث بأنه ليس بنهي تحريم، وإنما هو نهي أدب وإرشاد يراد به حفظ الناس من فتنة الاعتقاد بأن الطاعون يسبب شيئًا بذاته[21]. ولم ير مالك بأسًا في الاقتراب من الطاعون بسبب المنزلة العالية التي كان عليها من التوكل على الله تعالى:

«ولا مُجير لأحد عن القدَر، فلهذا قال مالك: ما أرى بأسًا إن خرج أو أقام، أي لا حرج عليه إن قدم على البلد في مخالفة النهي، إذ ليس بنهي تحريم، بل له الأجرُ إن شاء الله إذا قدم عليه موقنًا بأنَّ ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، فهو يُؤجر إذا قدم عليه لهذا الوجه،

(20) راجع كلام كونراد في ("'Umar at Sargh", 492)، وقارن هذا بالرواية الموجودة في كتب غريب الحديث، وفيها يرجع عمر لأن كثيرًا من أصحابه "قرحانون"، أي أنهم لم يصابوا بالجدري قط، ولذلك كانوا هم على الخصوص معرضين للإصابة بمرض وبائي، راجع 495-496. ولم أصادف الرواية الثانية هذه في أي من شروح الحديث أو رسائل الطاعون.

(21) وابن رشد -بحسب علمي- هو العالم الوحيد الذي افترض هذه القراءة، وهو بذلك قد سبق إلى استخدام الأصل الفقهي سد الذرائع -أي اجتناب السبل التي تؤول إلى محرَّم-، وهو الأصل الذي أفاد منه شراح الحديث والعلماء المتأخرون الذين كتبوا في مسألة العدوى -مثل ابن حجر العسقلاني والشوكاني- في إقامة الحجة على الاقتراب من المجذوم والمطعون، وذلك على أساس أن المؤمن قد يقع في نفسه أن لشيء غير الله تعالى قوة مسبِّبة.

ويؤجر إذا لم يقدم عليه لاتباع نهي النبي عليه السلام عن ذلك، فهذا وجه تَخْيير مالكٍ إيّاه في ذلك.

وكذلك قول النبي عليه السلام: "وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارًا منه" ليس بنهي تحريم، وإنما هو أمر بالمقام الذي هو أفضل من أجل الاستسلام للقدر، فالمقام أفضل بوجهين: أحدهما اتباع الحديث، والثاني الاستسلامُ للقدر، والخروجُ جائزٌ لا حرج فيه إن شاء الله، إلا أنه مكروه لمخالفة الحديث"[22].

هنا جعل كلام مالك متسقًا مع معتقدات أهل الحديث، إذ بين أن المقصد من كليهما واحد: كلاهما يسلم بأن الله تعالى هو الفاعل وحده، وبأنه وحده القادر على تسبيب الداء. فلا عدوى إذًا في الحالين. وحق أنه على المرء اجتناب فعل ما حُرم في أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أنه إن أحسن نيته وتوكل على الله تعالى؛ فلا بأس في الخروج من أرض وقع بها الطاعون أو القدوم عليها. والحديث الذي رواه ابن عوف موجه إلى من لا يتحلى بإيمان قوي قوةً تكفي للتوكل على الله تعالى في ظرف بقسوة التعرض للطاعون. وطريق استدلال ابن رشد مطابق لطريق شراح الحديث الذين ذهبوا إلى أن الحيوانات المريضة والمجذومين يمثلون أسبابًا في مصائب الإيمان، لا يمثلون مخاطر العدوى[23]. وتتضح في ظلال هذا براعة الفقيه عمر المالقي الذي استشهد بابن رشد في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي في تسويغ الفرار من الهواء الموبوء. وهو وإن لم يغير في كلام ابن رشد، فقد وضعه في سياق أضفى عليه معنًى فيه تمام الاختلاف[24].

ويتمم ابن رشد باب الطاعون ببسط تفاصيل عن الأخذ والرد الذي كان

---

(22) البيان والتحصيل 17: 396-397.

(23) راجع الفصل الثاني.

(24) جاء الكلام في حجة عمر في باب "رأي شاذ". وقد استخرج ابن جُزي (ت. 741هـ/1340م) رأي ابن رشد بدقة أكبر في القوانين الفقهية 452-453.

بين عمرو بن العاص ومعاذ بن جبل وبينه وبين شرحبيل بن حَسَنة رضي الله عنهم. فيفسر بكياسة رغبةَ ابن العاص في الفرار من الطاعون بأنها كانت إشفاقًا على دين المسلمين الذين قد يقعون في الفتنة بسبب الطاعون، واعتقادًا منه بخطورة الطاعون بذاته. ولا ينحصر ما يبينه هذا على أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يستوون جميعهم في توكلهم على الله تعالى -وإن اختلفوا في سبيل تعبيرهم عن هذا التوكل-، وإنما هو يبين كذلك أن آراء مالك المتأخرة اتفقت مع مقاصدهم. ثم يختتم ابن رشد بتكرير أنه لا إثم ولا حرج من القدوم على أرض وقع بها الوباء أو الخروج منها، وإن كان للعلماء المتقدمين مواقف مختلفة في المسألة. والرأي الراجح هو اتباع أمر النبي صلى الله عليه وسلم بعدم القدوم على الطاعون أو الخروج منه، لكن اللافت للنظر أن في الحديث ترجيحًا للمؤمن بفعل معين عند ابن رشد، وليس هو بالأمر الذي ينبني عليه حكم، وقد ذهب إلى ذلك دونما لجوء إلى نسْخ أحاديث أو التشكيك في ثبوتها.

مجذومٌ لا يعدي

جاء ابن رشد بكتابه **البيان والتحصيل** وبفتاواه وبشرحه على **المدونة الكبرى** فردَّ طبع الجذام المعدي وقوة الطِّيَرة الفاعلة ردًّا قاطعًا[25]. ويتبع ما يعرف في التراث -إلا من مواضع- بأن فسر الأمر باجتناب المجذوم بأنه إشفاق على دين المؤمن الذي قد يقع في نفسه أن شيئًا دون الله تعالى يسبب المرض. يستشهد في موضع برأي واحد من أصحاب مالك -هو محمد بن دينار (ت. 182هـ/798م)- في السؤال عن إن كان الجذام يعم الأقارب، فكان جوابه أن يُسأل أهل العلم عن ذلك، فإن كان مرضًا يعم النسب؛ فللمبتاع أن يرد ولد

(25) قارن في الكلام عن المجذوم بين ما جاء في الصفحات 8: 360-361 و9: 390-393 و18: 261-262 من البيان والتحصيل والصفحات 2: 932-934 من كتاب ابن رشد مسائل أبي الوليد ابن رشد. وفي الكلام عن إفادة ابن رشد بما جاء في العتبية التي كان يضع الشرح عليها في الوقت نفسه الذي يضع فيه فتاواه، راجع (Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, 253-54).

المجذومين[26]. ومع أنه استشهد بهذا الرأي، فكأنه لم يتفق معه؛ ذلك أنه قد ذهب في فتوى أفتاها لأهل سبتة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم أنكر العدوى، لذلك فللمجذوم أن يخفي مرضه عن الناس، فيبيع ويشتري[27]. وقد اتخذ موقفًا مختلفًا في جواز وطء المجذومُ إماءَه. إذ اختلف علماء المالكية المتقدمون في هذه المسألة، فذهب ابن القاسم إلى عدم الجواز، وذهب سحنون إلى الجواز، ومال ابن رشد إلى رأي ابن القاسم، وقال إنه إذا وجب بالأحاديث المذكورة أن يحال بين المجذومين وبين اختلاطهم بالناس؛ كان منع المجذوم من الوطء أوجب، وكأن ما يحسم المسألة عند ابن رشد إذًا هو درجة مخالطة الصحيحُ المجذومَ. كذلك ذكر أن وجه قول سحنون هو أن الضرر الداخل على المجذوم في ترك وطء إماءه أكثر من الضرر الداخل عليهن في وطئه إياهن، وفي ذكره ذلك إما استهجان، أو إلماح منه إلى جَور سلفه على طرف النساء[28].

استطاع ابن رشد أن يضيف على آراء مالك عن العدوى ويبسطها في إطار فقهي مُنصبُّ -إلى درجة عظيمة- على الحديث. ثم مضى قرنان، وضرب الموت الأسود الأندلس، فخالف أكبر فقهاء هذا الزمان رأيَ ابن رشد، وعضد رأيه بحجج من المذهب الأشعري. لكن قبل أن ننتقل إلى فتويَي ابن لب، فتأثير الاعتقاد الأشعري على المناظرات التي دارت عن العدوى في المغرب قبل الموت الأسود حقيق بالنظر.

---

(26) البيان والتحصيل 8: 360-361. وراجع في الكلام عن محمد بن دينار ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض 1: 291-292. وقد اتخذ محمد بن دينار في الإقرار بحجية رأي الأطباء حول الجذام موقفًا مشابهًا لموقف تاج الدين السبكي في رسالة في الطاعون التي وإن لم يعد أصلها موجودًا؛ فقد نقلها ابن حجر في رسالته عن الطاعون. راجع (Dols, *Black Death*, 327-28)، والكلام في المسألة في الفصل الثالث.

(27) مسائل أبي الوليد ابن رشد 2: 932-934. وقد تكلمت مازولي غينتارد (Mazzoli-Guintard) في "Notes sur une minorité urbaine d'al-Andalus" عن الدرجة التي تجوز للمجذوم مخالطة غيره من المسلمين -في حال الأندلس-. اهـ
والسؤال المستشهد به هنا عن المبروص، لا المجذوم. [المترجمة]

(28) البيان والتحصيل 9: 390-393.



جاء أبو علي عمر السكوني الإشبيلي (ت. 717هـ/ 1317م) في نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي أو الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي فعرض إلى مسألة التسبيب في اثنين من كتبه[29]. تكشف نسبته أن أصله من الأندلس، لكن أجداده هاجروا إلى تونس في العقود التي تبعت سقوط دولة الموحدين في النصف الأول من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. ينتسب السكوني إلى سلالة من العلماء، إذ كتب عمه الأكبر يحيى بن أحمد بن خليل السكوني (ت. 627هـ/ 1229م) شرحًا على المستصفى للغزالي، أما جده أبو الخطاب محمد بن أحمد بن خليل السكوني (ت. 652هـ/ 1254م)؛ فربما هو أكبر علماء أهله، وقد نبغ في علم الكلام والأصول أثناء مكوثه في إشبيلية[30]. نشأ أبو علي السكوني في حكم حَفْصي تونس وسط جالية أندلسية. كان مناصرًا بقوة للاعتقاد الأشعري، فكان متوجِّسًا من نزعة العامة إلى الاعتقاد في الأسباب. وقد ركز في لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام على الأقوال المشهورة التي فيها ابتداع[31]. وكان شديدًا في إنكاره على المتجمين واعتقادهم في روابط العادات، مثله مثل كثير من متكلمي الأشاعرة قبله[32]. على أن ما له تعلُّقًا أكبر بموضوعنا هو إنكاره قول "الله يجعل لكل شيء سببًا"[33]؛ ذلك أنه يقضي عنده بالاعتقاد في أسباب لها تأثير على الحقيقة، وذلك بدوره ما يلزم

(29) قد استندت في الكلام عن السكوني إلى كتابه عيون المناظرات ومقال Latham, "Content of the *Laḥn al-'Awāmm*". وراجع في سيرة أهله الصفحات 10-26 من الترجمة الفرنسية لـ (عيون المناظرات). وأنا شاكر لماريبل فيرو إحالتي إلى كتابي السكوني ومقال لاثام (Latham).

(30) عيون المناظرات 18-22.

(31) ومن بعد مقال لاثام، حقق هذا الكتاب سعد غراب ونشره في حوليات الجامعة التونسية، العدد 12 لسنة 1975، 109-255. ولم أتمكن من الرجوع إلى هذا الإصدار.

(32) (Latham, "Content of the *Laḥn al-'Awāmm*", 304).

(33) المرجع السابق 302.

معناه وجود سلسلة لا منتهى لها من العلل حتى تنتهي إلى أبدية الدنيا، وهذا الأخير مبدأ محوري عند الفلاسفة يعتقد فيه -مثلًا- الفيلسوف ابن رشد، وهو اعتقاد قد يستوي هو والكفر الصريح. ويأتي في نهاية كتابه فيبسط للقارئ المعنيّ بالمسألة كتبًا يجتنب الاطلاع عليها أو يحترز منها إن أراد أن يدرأ عن نفسه الفتنة، ومنها مواضع في كتب الغزالي، وتفسير الزمخشري الذي أكثره اعتزال، وفيه مواضع انتهى فيها إلى الكفر الصراح، وكذلك من بعض كلام ابن حزم، وكلام ابن رشد الحفيد، وكتب الكِندي[34].

كذلك يتناول السكوني مسألةَ العدوى في عيون المناظرات. فيسرد في مقدمته سبع ضلالات في العقد هي أصول الكفر تؤول إلى المخالفات في المعاملات[35]. أما رابعها؛ فهو تغليب حكم العقل على الشرع. وأما خامسها؛ فهو طلب العلة في حكم العزيز، وهو تحيير[36]. وأول من انتهى إلى الشرك بطلب العلة في أفعال الله تعالى عنده هم المجوس، وخلفاؤهم كثُر، مثل الطبائعيين الذين يرون لبعض جواهر العالم فضلًا ذاتيًا[37]. وضل الفلاسفة كذلك، وهم من بين مَن يُنكر عليهم اعتقادهم إذ يرون أن بعض الحوادث يؤثر في بعضها، وإنما لا فعَّال إلا الله تعالى[38].

---

(34) المرجع السابق 306.

(35) وكلام السكوني على أن ضلالة إبليس تشعبت إلى سبع في العُقد -أي العقائد-، وسبع في المعاملات، فيقول: «وتشعَّبت ضلالته إلى سبع في العقد هي أصول أصناف الكفر والضلالات في سائر فرق الخلق في العالم إلى قيام الساعة، وإلى سبع في المعاملات هي أصول المعاصي والمخالفات في الخلق أيضًا إلى قيام الساعة». [المترجمة]

(36) عيون المناظرات 16-17.

(37) المرجع السابق 18.

(38) المرجع السابق 19. اهـ

والكلام عن الطبائعيين والفلاسفة في النسخة التي اعتمدها المؤلف من الكتاب واطلعت عليها فيه اختلاف يسير عن الكلام أعلاه، يقول السكوني: «هذا والمجوس قد طلبوا العلّة في أفعال العزيز وهي الآلام والعاهات الصادرة في العالم، وقالوا لا ننقاد إلا إلى ما نفهم علته، فلما حُجبوا عن فهم الحقيقة في صدورها أشركوا بسبب ذلك، فاتخذوا إلهين، وألحدت بسبب النكتة أيضًا البراهمة والبكرية والتناسخية والدهرية والطبائعيون والمتانية». =

ويأتي السكوني للعدوى في مناظرته الثالثة والخمسين[39]، ويفتتح الباب بحديث "لا عدوى"، ويكمل برواية إبطال النبي صلى الله عليه وسلم حجة الأعرابي الذي سأله عن انتقال المرض بين الإبل الجرباء، فيفسر قول النبي صلى الله عليه وسلم "فمن أعدى الأول؟" بأنه نفي للسبب، فلا يُتصَوَّر صدور المرض في الأول إلا بإرجاعه إلى فعل الله تعالى. والجواب على من اعتقد بتأثير الحوادث بالطبع هو أن "الطبعَ" يلزمه اطراد العلل، وهو مخالف لحقيقة أنه لا فاعل إلا الله تعالى، ولا طيرة بهذا الدليل عينه.

ويستطرد بُعَيد هذا الباب بتأمل أعم لفضل السنة النبوية وثرائها، لا يذكر حديثًا بعينه، وإنما يبدي عجبه من أنه يُعلم من كلام النبي صلى لله عليه وسلم حدثُ العالَم، وأولية جميع المصنوعات، وإبطال الطبيعة والعلة في صدور المصنوعات. وينهي استطراده بسؤال: فلِمَ ورد في الشريعة النهي عن قرب أهل البلاء؟ فيستند -ربما- إلى الحجج الواردة في شروح الحديث، ويذهب إلى أن غاية النهي ألا يبادر العبد إلى أن ينسب فعل الله تعالى إلى الإعداء، فيقع في الشرك -وهو تعريض بالأصل الفقهي "سد الذرائع" الذي أبينه في الباب الآتي-، فاجتناب المرء أرض الداء لا يحول بينه وبين نسب الأفعال كلها إلى الله تعالى، إلى الخالق وحده.

▪ ويقول عن الفلاسفة: «هذا الفلاسفة حكَّموا العقل، وأبطلوا الشرائع، وأشركوا حيث أثبتوا معه تعالى عقلًا وسمُّوه فعّالًا من غير برهان، ولا فعّال إلا الله، وكذبوا الرسل عليهم الصلاة والسلام، فأعملوا الرأي الفاسد في مقابلة النص والبرهان القاطع، ووصفوا الخالق بصفة المخلوق حيث قالوا: لا يعلم الجزئيات، تعالى عن قولهم، فاتهموا العلم الأزلي كما فعل إبليس لعنه الله، ووصفوا المخلوق بصفة الخالق فاعتقدوا قدم الحوادث، وأن بعضها يؤثر في بعض، ورأوا لبعض جواهر العالم فضلًا ذاتيًا كما اعتقد اللعين ذلك». [المترجمة]

(39) المرجع السابق 151-152. اهـ
وهي في كتاب السكوني المناظرة الخامسة والثلاثون. [المترجمة]

فتويا ابن لُب: فقيه يغالب العدوى والتسبيب والطاعون في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي

طلع في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي الفقيه الغرناطي أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب -أحد مشايخ ابن الخطيب-؛ فكتب فتويين ذهب فيهما إلى عدم الفرار من الطاعون[40]. ونقل الفتويين فيما بعد فقيه شمال إفريقيا الونشريسي (ت. 914هـ/ 1506م) في مجموع الفتاوى الضخم **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، وهي المصدر الوحيد الذي حفظتا فيه[41]. وتكمن أهمية الفتويين هنا في أنهما لا تثبتان مجرد امتداد الأخذ والرد في شروح الأحاديث حول العدوى إلى الكتابات الفقهية، وإنما تبينان كذلك أن أحد محاور الجدل في علم الكلام -السببية- قد أفاد منه ابن لب وغيره في الاحتجاج على العدوى. لم يختلف ما خلص إليه ابن لب عما خلص إليه كثير من شراح الحديث: أنه لا عدوى، أن الله تعالى هو الفاعل رأسًا في إيقاع المرض على كل مريض. بيد أنه عندما آثر تسويغ عدم وجود العدوى بالحجج الكلامية، فهو بذلك قد صقل المناظرة في المسألة، وبسط علةً متسقةً -وإن لم تكن بالجديدة تمامًا- لعدم الفرار من الطاعون. كذلك سوغ حجته بالقيمة الاجتماعية والأخلاقية في معاونة بعض المسلمين بعضهم. ويضرب استجداؤه للمسؤولية الاجتماعية -التي يمكن أن يُفهم منها إلماع إلى مقاصد الشريعة- مثالًا عن تمكن الفقهاء من تأويل الأحاديث التي في ظاهرها تعارض باجتذاب فهمهم للروح الغالبة على الشريعة[42]. زد على ذلك أننا إذا نظرنا في

---

(40) راجع في سيرة ابن لب ("Zomeño, "Ibn Lubb). وقد كتب ابن الخطيب عن ابن لب بإجلال في **الإحاطة في أخبار غرناطة** 4: 253-255. وقد قارنت بين رأي ابن الخطيب ورأي ابن لب في ("Stearns, "Contagion in Theology and Law).

(41) كان **المعيار المعرب** محل دراسة كثيرة -وإن لم تكن جامعة- في السنين الأخيرة. وآخر دراسة فيها وأشملها هي (Powers, *Law, Society, and Culture*). وتسبقها دراسة نافعة كذلك هي (Lagardère, *Histoire et société en occident musulman*).

(42) أما عن مقاصد الشريعة؛ فقد وجدت فائدةً في دراسة ياسر إبراهيم الأخيرة "Spirit of

كتابات ابن لب وغيره من فقهاء الأندلس -في القرنين الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي والتاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي-؛ لوجدنا تأكيدًا لأهمية الأصل الفقهي سد الذرائع، أي تحريم ما يُتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة، وإن لم يكن ممنوعًا في ذاته[43]. ولهذا الأصل أهمية جذرية في الجدل الكلامي حول العدوى -وقد ورد ضمنًا في حجج شراح الحديث التي جاء الكلام فيها في الفصل الأول-؛ ذلك أنه يسوّغ الابتعاد من المطعونين مع ذهاب الفقهاء المتأثرين بالمدرسة الأشعرية إلى انتفاء الخطر من ذواتهم، إذ الخطر في أن القرب من المطعون وما يتبعه من الإصابة -التي لا تعلق له بها- قد يدفع العبد إلى الاعتقاد في العدوى والشك في أن الله تعالى هو وحده الفاعل.

ويورد الونشريسي في المعيار فتويي ابن لب دونما ذكر لمن طلبهما أو زمن كتابتهما أو محلها[44]. ونحن نعرف أن ابن لب قد أدرك أيام الموت الأسود، وشهد آثار الطاعون المترددة عليها. وإذا نظرنا إلى طبيعة الطاعون الوبائية في القرن الرابع عشر؛ فيرجح أن الأسئلة التي طرحت ودُرست في هاتين الفتويين كان لها محل عند مسلمي ذلك الزمان جميعًا[45].

= "Islamic Law and Modern Religious Reform". وعرف الغزالي المقاصد بأنها حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، إلا أن الشاطبي، الفقيه المالكي، قد بسط أول كلام مستفيض في هذا الأصل في الموافقات (7-10)، وذلك في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. وجاء الكلام عن آراء الشاطبي في العدوى في باب "السببية في كتابات من عاصر ابن لب".

(43) نجد مثالًا على ذلك في المعيار المعرب للونشريسي 11: 355. وراجع عن مبدأ سد الذرائع بعامة (Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 310-20). وتجد في التشريع الإسلامي: أصوله ومقاصده لعمر الجيدي 118-119 لمحة عن سد الذرائع عند المالكية. راجع كذلك (Fierro, "El principio mālikī"). ويتكلم الشاطبي فيه في الموافقات 2: 556-558.

(44) المعيار المعرب للونشريسي 11: 352-360.

(45) وأول ما وجهني إلى الفتويين هي أطروحة ماجستير لباحث مغربي أحالني إليها رشيد حور، راجع الآفات والكوارث الطبيعية بالمغرب بين القرنين الحادي والخامس عشر للفجيري. ويذكر فان إس الفتويين ذكرًا عابرًا في (*Der Fehltritt des Gelehrten*, 300).

والسؤال الأساس الذي تناوله الرأيان هو عما يفعله المسلم إن ضرب الطاعون الأرض التي يعيش فيها. فأجمل ابن لب للجواب عليه ما سبق من آراء في المسألة، وأتى بأحاديث تدعو في ظاهرها إلى أفعال فيها تفاوت، وسوَّغ ما خلُص إليه في النهاية. أما فتواه الأولى؛ فيمعن فيها النظر في مسألة العدوى، واستند إلى الأخذ والرد الذي في شروح الحديث، ويأخذ من طرائق المذهب الأشعري فيحتج على وجود العدوى، ويحيل فيها غير مرة إلى العتبية وشرح ابن رشد الجد عليها البيان والتحصيل. وأما الثانية؛ فأقصر من الأولى بكثير، ويتناول فيها مسألة واجب المسلم أن يكون في عون أخيه المسلم في أزمان الوباء. ولا يستشهد هنا بما سبق من كتب، فلا يتطرق إلا إلى أحاديث نبوية. وفي الفتويين كلتيهما نظرة ثاقبة إلى المسألة، يبسط ابن لب حججًا عقدية وأخلاقية على العدوى، إلا أنه يقر -وإن كان إقرارًا خاطفًا ملأه التحفظ- بأن الله تعالى قد يجعل الاقتراب من المرض وساطة بها يوقع المرض على شخص آخر. لكن هذا الإقرار في الجذام والجرب دون الطاعون.

ولا يرد الاستفتاء نفسه في الفتوى الأولى؛ إذ لم يذكر الونشريسي إلا أن ابن لب سئل عن الأوبئة وفرار بعض الناس من بعض فيها. فيستهل جوابه بذكر أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: حديث لا عدوى ولا طيرة، وحديث لا يورد ممرض على مصح، وحديث فر من المجذوم فرارَك من الأسد. ثم يذكر أن العلماء اختلفوا حول هذه الأحاديث، وأن لهم في المسألة ثلاثة مذاهب، وليس في ثلاثتها ما يقول بالعدوى، وأحسن ما يُفهم من ترجيح ابن لب المحترز للمذهب الثالث هو أنه توكيد وإبانة.

أما المذهب الأول؛ فيؤكد أتباعه -بإقرار حيي بالمذهب الأشعري في هذا- ألا يُخلط بين الاقتران والعلاقة السببية، فيقول:

«ألا ترى أن هبوب الرياح في الصيف مع المشي وركودها في البحر غالبًا من هذا الباب، ولا يصح أن تقول إن المشي حرك ولا سبب، ولا ولد أن البكرة سكتت وإنما هي اقترانات بأوقات واستمرار العادة وغلبة الوجود،

> ولا يوجب ذلك مخالفة هذا ولا يقدح، إذ لا يلزم من اقتران شيء بشيء أنه سببه، ولا أن له فيه تأثيرًا ولا ارتباطًا بوجود، فيصير اعتقاد العدوى على هذا الرأي في شيء من الأدواء رجمًا بالغيب [تعريضًا للآية 22 من سورة الكهف] وهوى بلا دليل، لا سيما والحديث قد أخبر بخلاف ذلك عند هؤلاء»[46].

من يعتقد في العدوى يأثم، وينظم البدعة، ويعتقد أن الواقعَ بخلاف ما أخبرَ الشرعُ، وقد يذهب به فعله إلى مخالفة قول النبي صلى الله عليه وسلم: «المؤمنُ يُحِبُّ لأخيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ. ولا تُؤمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا»[47]. يعتقد من ذهب هذا المذهب أن النبي صلى الله عليه وسلم يتحدث هنا عن واجب المؤمن تجاه المريض بتعهده إياه بالرعاية والمرافقة والعناية. أما من يعتقد في العدوى؛ فيفر من المريض، فيموت الأخير عطشًا وجوعًا، ويوارى بلا غسل، فيثبت وزر هؤلاء، ويضيعون حقوق إخوانهم. ثم كيف يقرأ هذا المذهب الأحاديث التي تدعو إلى اجتناب المريض من إنسان وحيوان؟ لقد ذهب أتباعه إلى ما ذهب إليه كثير من واضعي شروح الحديث، أن حديث الإبل قد جاء ليحول بين المؤمن ضعيف الإيمان وبين ربطه القرب من المرض بانتقاله.

أما المذهب الثاني؛ فيترك الحجج الكلامية، ويستند استنادًا شبه تام إلى الحديث، وإن كان يقر هو الآخر بالأذى في رائحة المجذوم. يرى أن الإسلام أبطل الاعتقاد بانتقال الداء بمقاربة المريض، وأن في ذلك نفعًا لأن به لا سبب أمام الناس لاجتناب بعضهم بعضًا ساعة المرض. ويبسط حديثين لتأييد قوله: «المُسْلِمُ أَخُو المُسْلِمِ لا يَظْلِمُهُ ولَا يُسْلِمُهُ»[48]، و«مثلُ المؤمنين في تَوادِّهم،

---

(46) المعيار المعرب 11: 353.

(47) راجع (Wensinck, Concordance et indices, 1:108)، وتجد هذا الحديث في كتاب الإيمان 7 من صحيح البخاري، وكتاب الإيمان 71 و72 من صحيح مسلم، وكتاب القيامة 59 من سنن الترمذي، وكتاب الإيمان 19 و22 من سنن النسائي، ومقدمة ابن ماجه 9، وكتاب الرقق 29 من سنن أبي داود.

(48) راجع (Wensinck, *Concordance et indices*, under *kh-dh-l*)، وتجد الحديث في مسند =

وتَرَاحُمِهِم، وتعاطُفِهِمْ مثلُ الجسَدِ إذا اشتَكَى منْهُ عضوٌ تدَاعَى لَهُ سائِرُ الجسَدِ بالسَّهَرِ والْحُمَّى»[49]. ويستشهد بحديثين آخرين في احتجاجه على لزوم اجتناب المجذوم، عندما آكل الرسول صلى الله عليه وسلم المجذوم، وعندما احتجت عائشة رضي الله عنها على صحة حديث الفرار من المجذوم، واستشهدت بحديث "لا عدوى". لكن ابن لب قد بين في ختام كلامه عن أتباع هذا المذهب أنهم يقرون بأنه قد يأتي من المجذوم أذى وإن كان من باب رائحته لا من باب العدوى. ولا يبدو موقفهم في هذه المسألة متسقًا للقارئ إلا إذا قرأ مواقفهم المتباينة في سياق الأحاديث التي جاءت في فريقين من المؤمنين: أحدهما يتحلى بإيمان كاف لأن يظل بالقرب من المجذوم -كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم-، وثانيهما أضعف إيمانًا، فلا يقوى على المرور بابتلاء كهذا دونما أذى[50]. بذلك يردُّ المذهبُ الثاني -في جوهره- فكرةَ العدوى بحذافيرها، إلا أنه يتفق على التأذي من رائحة المجذوم. ويبسط -مثلما يبسط الأول- الحججَ الأخلاقية بالاستشهاد بالحديث النبوي الذي يحض المؤمنين على تعهد المريض بالمرافقة والرعاية.

أما المذهب الثالث؛ فيبدأ ابن لب كلامه عنه بتفسير أهله لحديث "لا عدوى"، ألا لشيء من الأشياء عدوى في شيء بالفعل إلا الله سبحانه. وأيُّ أشعري بحق متبع لمبدأ جريان العادة يردد هذه الفكرة بيقين، ويعزز طريقَ الاستدلال هذا الاستشهادُ بإبطال النبي صلى الله عليه وسلم اعتقاد الجاهلية في

---

* الإمام أحمد 2: 68، 277، 311، 360 و3: 491 و4: 66، 69 و5: 24، 25، 71، 379، 381.

(49) لم أستطع إخراج موضع الحديث في الكتب الصحاح الستة، ولكنك تجده في فصل حقوق المسلم من إحياء علوم الدين. ولوصف جماعة المسلمين بالجسد الواحد تضمينات مجازية بليغة، وتجد الكلام فيه في الفصل الثاني من هذا الكتاب. اهـ

تجده في صحيح مسلم، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم من كتاب البر والصلة والآداب، 1999-2000. [المترجمة]

(50) راجع الفصل الأول.

العدوى بوجه التأثير. ويتضح إنكار العدوى أكثر من الحديث الذي استشهد به أهل المذهب الأول، وهو جواب النبي صلى الله عليه وسلم للأعرابي: "فمن أعدى الأول؟". والحجة هنا هي أنه وإن بدا أن الداء أحيانًا ينتقل بمخالطة المريض من الإنسان والحيوان، فالله تعالى يوقع الداء على الحقيقة بارتباط القرب منه أو بلا ارتباط ألبتة.

ولم يُزَل اللبس في حجة المذهب الثالث بتفريق الحيوانات الممرضة عن المصحة لأن الله تعالى قد يجعلها كالسبب لانتشار الداء. والحق أننا إن جلنا هنا إلى فهم أن الله تعالى يوقع المرض بمخالطة الحيوان المريض أو بدونها؛ فلا يكون هذا الموقف منطقيًا إلا إذا افتُرض أن رؤية الحيوان المريض سببًا هي فتنة من فتن الشيطان لا بد من اجتنابها.

ويذكر ابن لب ترجيحه للمذهب الثالث عند وصوله إلى هذه المسألة، ذلك أنه المذهب الوحيد الذي يمكّن العبد من أداء واجباته الدينية من رعاية المريض. ونحن إذ نرى تأكيد المذهبين الأول والثاني -دون الثالث- ضرورة رعاية المسلم لإخوانه؛ فإن أخذنا بظاهر هذا القول؛ فلا يكون له وجه إلا إن اقتصر فهمه على أنه ترجيح لاهتمام المذهب الثالث بالجوانب الكلامية في المناظرة.

ويقدِّر ابن لب بعضًا من آراء ابن رشد الجد، فيذكرها مع أنها لا تنسجم مع كلامه في المسألة. فيقول إن صاحب البيان قد ذكر أنه لا إثم أو حرج في خروج المرء عن الطاعون أو إليه. ومع تنافر هذا مع سائر كلامه، فلم يصرح بإبطال رأي ابن رشد في البيان والتحصيل. إلا أنه آلَ بكلامه في رأي ابن رشد في المقدمات، إذ حذر فيه الأخيرُ من مخالطة مَن ترك أرضًا وقع بها الطاعون[51]، فيذكر ابن لب أنه لم يذهب أحد إلى هذا الرأي. ولا شك في أنه يضع في حسبانه محنة المريض فيواصل كلامه فيقول: «ومعاذ الله أن تصادم الحقوق التي تثبت للمسلمين بعضهم على بعض ثبوت الحال بكتاب الله وسنة

(51) لم أتمكن من إخراج موضع هذه الفقرة.

رسوله صلى الله عليه وسلم. وأجمع المسلمون عليها بمثل هذا»[52]. وليست غايته من بحث مسألة العدوى -كما يصفها هنا- هي مجرد التوفيق بين الأحاديث التي في ظاهرها تعارض، فذلك شطر من البيت فحسب، وإنما غايته بالقدر نفسه -إن لم يزد- هي أن يضمن الثبات الاجتماعي والأخلاقي لأمة الإسلام، وهو الثبات الذي قد يتداعى إن أعرض مسلم عن أخيه وقت حاجته[53].

ولم يذكر ابن لب حديثَ النبي صلى الله عليه وسلم بأن "المـَطْعُونُ شَهِيدٌ" إن لم يفر وتوكل على الله تعالى إلا هنا. والعجيب أن هذا الحديث كان يمكن أن يفيد منه لإزالة كثير من اللبس فيما سبق من كلام، إلا أنه لم يذكره إلا عندما وصل إلى هذا الموضع. فهو إذًا لا يعتمده اعتمادَ العالم المصري الجليل ابن حجر العسقلاني الذي جعله أساسَ رسالته الطويلة عن فضل الطاعون[54]، وإنما يفيد منه في تأكيد عِظَم التوكل على الله تعالى وإحسان الظن به.

أما فتوى ابن لب الثانية عن العدوى والمرض الوبائي؛ ففيها وضوح وإيجاز دالّ مقارنة بفتواه الأولى. وقد أفاد في جوابه من كثير مما أفاد منه في فتواه الأولى، لكنه بتفصيل أكبر في مواضع منها. ويمكن ربط جانب من الاتساق الأكبر هنا بالاستفتاء نفسه -وقد أوجزه الونشريسي-؛ إذ يبين أي المسائل التي يلزم تناولها بالبحث، فيقول: «وسئل أيضًا عمن وقع فيهم الوباء ففروا عن بعضٍ ما يجب عليهم من حقوق إخوانهم لِما عاينوا من سريان الوباء في الأكثر، هل في ذلك فسحة أم لا؟ وقد أشرفوا في بعض المواضع على الفناء أجمعون». وتبلغ صيغة السؤال عن شدة إشفاق من الوباء، وليس بعسير تصور أن المستفتي ودَّ لو أنه قال له: نعم، ثمة أحوال في الشرع يجوز للمرء

---

(52) المعيار المعرب 11: 357.

(53) ربما يحيل ابن لب إلى مفهوم المقاصد الشرعية الذي طلع به تلميذه الشاطبي واستفاض. ويأتي الكلام عن درس الشاطبي للعدوى في باب السببية في كتابات من عاصر ابن لب.

(54) وقد عرضت إلى هذه الرسالة في الفصل الثالث. وراجع في الكلام عن ضعف حديث المطعون شهيد (van Ess, Der Fehltritt des Gelehrten, 43).

فيها أن يفر من الطاعون على الحقيقة. وإن كان ذاك؛ فجواب ابن لب إذن أبعد ما يكون من الطمأنة.

إذ يؤكد في جملته الأولى أن تمريض المرضى فرض على المسلمين ورد في الشرع ولا يجوز إهماله. وما ورد من النهي عن القدوم على موضع الوباء لا يراد به إلا نهي مَن كان في غير تلك الأرض. فلا يراد به لما فيه من العدوى، وهو أمر من أمور الغيب التي استأثر الله تعالى بعلمها، ولا يراد به أن يترك بعض أهل الموضع نفسه تمريض بعضهم، فهم إن فعلوا؛ فقد ضيعوا حقَّ المريض. ثم يقيس مَن يرى الفرارَ من الأرض التي وقع بها الطاعون على ما فعل عمرو بن العاص رضي الله عنه وهو بالشام، عندما أصاب طاعون الجابيةَ -وهي قرية قريبة من دمشق-[55]، فقام ابن العاص فقال في الناس أن يتفرقوا عنه؛ "فإنما هو بمنزلة النار". على أن معاذ بن جبل قام للإنكار على ابن العاص عندما قال مقالته تلك، وروى له ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم: «هُوَ رَحْمَةٌ لِهَذِهِ الأمة، اللَّهُمَّ اذْكُرْ مُعَاذًا فيمن ذكرتُهُ في هذه الرَّحْمَةِ». ويرى ابن لب أنه قد صدقت الدعوة بموت معاذ رضي الله عنه بعد ذلك في طاعون عمواس، وأن في ذلك دليلًا على أن الله تعالى قد جعله رحمة لأمته[56]. ولا قول صريح هنا بأن الموت بالطاعون طريق إلى الشهادة، إلا أنه حاضر في ثنايا السطور. فترد دعوة عمرو، وتصدق حجة معاذ، ويفلح في الآخرة[57].

---

(55) راجع في الكلام عن الجابية معجم البلدان لشهاب الدين ياقوت 2: 106-107. ويستشهد ابن لب بالمحدِّث المشهور الزهري (ت. 124هـ/ 742م) مصدرًا لهذه الواقعة.

(56) كانت عمواس قرية صغيرة في فلسطين. راجع باب عمواس في (Encyclopedia of Islam, 2nd ed., 12 vols. (Leiden: Brill, 1960-2004), 1:460). وراجع في الكلام عن معاذ بن جبل (van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten*, 127-56). ويصف فان إس على هامش كلامه تدمير الجيش الإسرائيلي لعمواس سنة 1967، (404).

(57) عندما فتح عمرو بن العاص مصر، نزل بذلك منزلًا أعظم في العالم. راجع عن الخلاف بين ابن العاص وابن جبل في هذه الحادثة (van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten*, 25-40). ويرى فان إس أن كثيرًا مما جاء في هذه الحكاية قد وقع في الجيل الذي تبع موت ابن جبل (162).

السببية في كتابات من عاصر ابن لب: ابن خلدون والشاطبي

ليس ابن لب هو أول من تعرَّض لمسألة السببية في تعلقها بالطاعون. إذ مر ثلَّة من العلماء الذين عاصروه في شمال إفريقيا والأندلس على هذه المسألة ولو مرور الكرام، وتشهد كتاباتهم بأن موقف ابن لب كان يدور في نطاق آراء زمنه، لا يبعد منه. وينكر المؤلفون الذين في هذا الباب كلهم مفهوم الأسباب إلا من بعض الدقائق التي فيها إلباس. وإنكارهم -مثل ابن لب- شديد الارتباط بالمسائل الكلامية التي يُعرض للوسائط فيها في المقام الأول في سياق الاعتقاد الصحيح. ويتضح الموقف على الخصوص في حال ابن خلدون الذي يوشك يبدي قبولًا لمبدأ السببية في كل صفحة من مقدمته النظرية المشهورة في التاريخ. أما إنكاره -الذي جاء في الكتاب نفسه- لمحاولة التثبت من سيرورة التسبيب لاحتمال هذا البحث إضرار المؤمن؛ فلا يمكن فهمه إلا بقصر كلامه في السببية على العلائق بين الظواهر الطبيعية. وحتى عندما؛ فكأن الخطر الذي رآه ابن خلدون في الاعتقاد بالسببية وثيق الارتباط بالعقيدة أكثر من ارتباطه بمحاولة فهم الطبيعة. وتجد بين سطور كتاباتهم كلهم -وأحيانًا عليها- فهمَ أن كثيرًا من الناس -لا سيما الفلاسفة والعوام- يعتقدون في الأسباب، وأن هذا الاعتقاد يلزمه تصحيح وضبط لصحة اعتقادهم.

أما الإمام الشاطبي (ت. 790هـ/ 1388م)، الفقيه الأصولي المشهور تلميذ ابن لب؛ فتناول السببية والعدوى في بحثه في مقاصد الشريعة **الموافقات**، ورسالته في الابتداع **الاعتصام في أهل البدع والضلالات**. عاصر الشاطبي ابن الخطيب -وزير غرناطة-، وكذلك ابن خلدون، ودرَّس الفقه والحديث وعلومًا شتى في مسجد غرناطة الجامع. وعلى رأس ما أتى به في الإنكار الأشعري للعدوى والسببية هو حجته في ألا يبحث العبد في التسبيب لأن فعل ذلك لا يتفق مع مراد الله تعالى[58]. ويستهل هذا الباب بأنه حق عليه أن يؤدي أركان

(58) الموافقات 1: 313-317.

الإسلام الخمسة، وأن يستقرئ في التسبُّب في الشرع، فيقول إن الأسباب ليست فاعلة بذاتها، وإن المسبَّبات تحدث معها لا بها. ويتضح هنا أنه لا يعْرِض إلى السببية فحسب، وإنما إلى إرادة الإنسان في أفعاله كذلك، وذلك بتعريضه بنظرية الكسب "الله هو الخالق، والعبد هو الكاسب"[59]. ثم يبسط عددًا كبيرًا من الاستشهادات القرآنية على أن الله تعالى هو الفاعل وحده، وأن الإنسان خاضع لقدرة الله تعالى[60]، ويتبعها بقوله صلى الله عليه وسلم: «فمَن أعْدَى الأوَّلَ؟»، وجواب عمر على عمرو بن العاص رضي الله عنهما: «نَفِرُّ مِن قَدَرِ اللَّهِ إلى قَدَرِ اللَّهِ»[61]. ويبين أن الأسباب لا تفعل في المسبَّبات، وأن الله تعالى هو من يفعل في المسبَّبات مع اقتران الأسباب أو لا يفعل، تمامًا مثلما يكون من انقطاع العادة -وربما يريد بذلك المعجزات-.

ومما تأصَّل عنه وكان أكثر ما يلفت النظر في كلام علماء المسلمين في العدوى هو ما ذكر في كتاب **الاعتصام في أهل البدع والضلالات**. إذ ذهب في كلامه في الابتداع إلى أن يفعل ما قد يكون مبتذلًا عند من عاصره من علماء المسيحيين، إلا أنه غريب تمامًا على فقيه مسلم: أن يشبه المعتقدات المبتدَعة بمرض معدٍ. وإن كانت الفقرة محل النظر اقتباسًا شبه حرفي من كتاب البدع لمحمد بن وضَّاح القرطبي (ت. 287هـ/ 900م)، فقد آثر الشاطبي أن يؤطر البدعة تأطيرًا مختلفًا عن سلفه القرطبي الذي تطرق نصه إلى مخاطر مرافقة المؤمن للمبتدعة على نفسه[62]. ويقدم الشاطبي للمسألة هكذا:

---

(59) المرجع السابق.

(60) تأمل آيات الصافات: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (96)»، والزمر: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (62)»، والتكوير: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (29)»، والشمس: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8)».

(61) وكأن الشاطبي قد التبس عليه هنا الصحابي، إذ الثابت في الخبر أن أبا عبيدة هو من جادل عمر رضي الله عنهما في الفرار من الطاعون إذ قال: «أفِرارًا من قَدَر الله؟»، راجع في هذا الفصل الأول. وكما جاء في موضع فتويي ابن لب، فقد ذهب ابن العاص إلى الفرار من الطاعون، لا القرب منه.

(62) قارن الصفحات 400-402 من كتاب الاعتصام -في الفصلين 22 و23 من الباب العاشر-، =

«وبيان ذلك أن داء الكَلَب فيه ما يشبه العدوى، فإن أصل الكلب واقع بالكلب. ثم إذا عض ذلك الكلب أحدًا صار مثله ولم يقدر على الانفصال منه في الغالب إلا بالهلكة، فكذلك المبتدع إذا أورد على أحد رأيه وإشكاله فقلما يسلم من غائلته، بل إما أن يقع معه في مذهبه ويصير من شيعته، وإما أن يثبت في قلبه شكًا يطمع في الانفصال عنه فلا يقدر.

هذا بخلاف سائر المعاصي فإن صاحبها لا يضاره ولا يدخله فيها غالبًا إلا مع طول الصحبة والأنس به، والاعتياد لحضور معصيته. وقد أتى في الآثار ما يدل على هذا المعنى. فإن السلف الصالح نهوا عن مجالستهم ومكالمهم وكلام مكالمهم، وأغلظوا في ذلك، وقد تقدم منه في الباب الثاني آثار جمة.

ومن ذلك ما روي عن ابن مسعود قال: من أحب أن يكرم دينه فليعتزل مخالطة الشيطان ومجالسة أصحاب الأهواء فإن مجالستهم ألصق من الجرب»[63].

وتتم مشابهة طرح ابن وضاح لطرح الشاطبي عن أن الفكرة كانت حاضرة بين بعض العلماء منذ قرون، وإن لم تُطرح بقوة طرح الشاطبي[64]. وقد درست في الفصل الثاني التضمينات المجازية لوصف الهرطقة بالمرض في المسيحية. وقد كان مجازًا أقل حظًا بين علماء المسلمين، إلا أن الشاطبي استخدمه بطريقة تشبه طريقة القديس فنسنت فيرير إلى حد بعيد، إذ يقول:

▪ بالصفحات 190- 197 من كتاب البدع لابن وضاح، ونجدها في الصفحات 313-319 من الترجمة الإسبانية.

(63) راجع المثل العربي المذكور في باب الـ (ج-ر-ب) من معجم (Lane, *Arabic-English Lexicon*): «أعْدَى مِنَ الجَرَبِ عِنْدَ العَرَبِ». والاقتباس من كتاب الاعتصام للشاطبي 400.

(64) ربما ثمة استثناءات عابرة، إذ يستشهد ابن وضّاح بهذا الخبر: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ وَاسِعٍ قَالَ: رَأَيْتُ صَفْوَانَ بْنَ مُحْرِزٍ وَقَرِيبٌ مِنْهُ شَبَبَةٌ فَرَآهُمْ يَتَجَادَلُونَ، فَرَأَيْتُهُ قَائِمًا يَنْفِضُ ثَوْبَهُ وَيَقُولُ: إِنَّمَا أَنْتُمْ جَرَبٌ، إِنَّمَا أَنْتُمْ جَرَبٌ»، كتاب البدع 196، و318-319 من الترجمة الإسبانية. وقارن ذلك بتحذير ابن الجوزي (ت. 597هـ/ 1200م) من مجالسة القصاصين في كتاب القصاصين والمذكرين 101 في الأصل، و180 في الترجمة الإنجليزية.

«وهو التنبيه على السبب في بعد صاحب البدعة عن التوبة، إذ كان مثل المعاصي الواقعة بأعمال العباد قولًا أو فعلًا أو اعتقادًا، كمثل الأمراض النازلة بجسمه أو روحه، فأدوية الأمراض البدنية معلومة، وأدوية الأمراض العملية التوبة والأعمال الصالحة، وكما أن من الأمراض البدنية ما يمكن فيه التداوي، ومنه ما لا يمكن فيه التداوي أو يعسر، كذلك الكلب الذي في أمراض الأعمال، فمنها ما يمكن فيه التوبة عادة، ومنها ما لا يمكن.

فالمعاصي كلها -غير البدع- يمكن فيها التوبة من أعلاها، وهي الكبائر- إلى أدناها -وهي اللمم-، والبدع أخبرنا فيها إخبارين كلاهما يفيد أن لا توبة منها.

الإخبار الأول: ما تقدم في ذم البدع من أن المبتدع لا توبة له، من غير تخصيص.

والآخر: ما نحن في تفسيره، وهو تشبيه البدع بما لا نجح فيه من الأمراض كالكلب، فأفاد أن لا نجح من ذنب البدع في الجملة من غير اقتضاء عموم»[65].

يفيد الشاطبي من احتمال المرض المعدي للمجاز، إلا أنه يعتقد اعتقادًا راسخًا بمبدأ جريان العادة -كما رأينا- عندما ينعطف الحديث إلى مسألة العدوى نفسها. ويحسن تفسير تمكنه من إنكار العدوى لأسباب كلامية مع استخدامه لكلمة العدوى في كلامه في مرض ما -داء الكلب دون الطاعون- بأن استخدامه كان عن استهوائه الإفادة من قوة بلاغة مجاز المرض المعدي في كلامه في البدعة[66].

(65) الاعتصام 402.

(66) وهنا لا بد من قليل الكلام عن ابن أحد تلامذة الشاطبي، وهو أبو يحيى محمد بن عاصم الغرناطي (ت. 857هـ/ 1452م) الذي ذكر مسألة العدوى ذكرًا عابرًا في جنة الرضا في التسليم لما قدّر الله وقضى، راجع في الكلام عنه (Morales Delgado, "Abū Yaḥyā Ibn ʿĀṣim"). لم يكن أبو يحيى تلميذًا مباشرًا للشاطبي، إلا أنه قال إنه رآه في عالم النوم =

أما ابن خلدون؛ فمن جيل الشاطبي وابن الخطيب، عُرف بين طلاب علم الكلام بقوله إن علم الكلام لم يعد علمًا ضروريًا في زمانه إذ أدرك غايته الأصلية في دحض الزنادقة والمبتدعة[67]. وقد كتب السنوسي في هذا في القرن الذي تبع زمن ابن خلدون، إلا أنه نقص عن ابن خلدون بكثير في استبشاره من مسألة الزنادقة والمبتدعة، وتبين كتابات العلماء الأُخر التي تُبحث في هذا الباب أنه ليس وحده في هذا. لكن وإن رأى ابن خلدون أن علم الكلام لم يعد علمًا ضروريًا؛ فقد تأثر بالمنهج الأشعري في السببية. على أن موقفه من المسألة متفرد؛ إذ يحتج لوجود مدّ واسع من الأسباب التي يسببها الله تعالى في الحوادث، لكن فهم هذه الأسباب لا يقع عنده في مدارك الإنسان. ويربط هذا العجز بالاعتقاد بأن محل تصورات الإنسان في النفس، تمامًا مثلما يربط بعض من شيوخ الأشاعرة الذين جاء الكلام عنهم هنا. فيمكن استيعاب الأسباب الطبيعية والظاهرة، أما الأسباب الأعقد؛ فنطاقها إلى العقل، وإدراكها يجاوز طور النفس[68]، بذلك ينبغي ترك النظر إليها، فيقول:

= وحادثه، راجع جنة الرضا 1: 141-142. ويوحي عنوان الكتاب بأن صاحبه كان معنيًا بإظهار فضل التسليم إلى إرادة الله تعالى، وهو كذلك. وما يتعلق بموضوعنا هنا أنه يبسط تحليلًا لما يحل على نفس المؤمن عندما يدنو من المَهلكة أو الهلاك (2: 31-39)، فيكون زوال أي فزع يعتريه ساعتها بالصلاة، وبشهادة أنه تعالى خالق كل شيء. ويُرى شمول هذا الدواء في الأمثلة التي ذكرها من الريح العاتية، والرعد، والطيرة، والظلم، والبغي، والداء، والطغيان، والمرض، والجذام على الخصوص. فأسباب هذه المشاهدات تجاوز فهم الإنسان. أما حجة ابن عاصم المتعلقة بالجذام؛ فهي ضمنية إلى حد بعيد، إلا أنها تذكّر بالحجة لاجتناب المجذوم لأنه قد يفتن المؤمن بقربه، لا لأنه مُهلك في ذاته، راجع باب الجذام: العدوى الأخرى من الفصل الأول. ويطابق الجذام الطيرة في هذا: ففي الحالين يتأذى المرء إن اعتقد أنه سيتأذى.

(67) الترجمة الإنجليزية من مقدمة ابن خلدون 353. ويزيد على ذلك بقوله إن حامل السنة قد يفيد من الاستدلال العقلي. اهـ
يقول ابن خلدون في هذا المعنى الأخير: «لكن فائِدَتُه في آحادِ النّاس وطَلَبة العِلْم فائِدةٌ مُعْتَبَرَةٌ، إذ لا يَحْسُنُ بحامِل السُّنَّةِ الجَهْلُ بالحِجاجِ النَّظرِيَّة على عَقائِدها. ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة آل عمران، من الآية 68]». [المترجمة]

(68) ونص كلام ابن خلدون في هذا المعنى هو: «وكلّ ما يَقعُ في النَّفْس من التَّصوّرات، =

«وأيضًا فوَجْهُ تأثيرِ هذه الأسبابِ في الكثيرِ من مُسَبَّباتِها مَجْهولٌ، لأنّها إنّما يوقَفُ عليها بالعَادةِ، وقضيّةُ الاقْتِرانِ الشاهِدِ بالاسْتِنادِ في الظّاهرِ، وحقيقةُ التأثيرِ وكَيْفيّتُهُ، مَجْهولَةٌ. ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ "سورة الإسراء، من الآية 85". فلذلِكَ أُمِرْنا بقَطْعِ النَّظَرِ عنها وإلْغائِها جُمْلةً، والتَّوَجُّهِ إلى مُسَبِّبِ الأسبابِ كُلِّها وفاعِلِها ومُوجِدِها، لتَرْسَخَ صِبْغَةُ التّوحيدِ في النَّفْسِ على ما علَّمنا [الشّارِعُ الّذي هو أعرفُ بمصالحِ دينِنا وطُرُقِ سَعادَتِنا لاطّلاعِهِ على ما وَراءَ الحِسِّ. قال صلى الله عليه وسلم: "من ماتَ يَشْهدُ أنْ لا إلهَ إلّا اللهُ دخلَ الجَنّةَ"]. فإن وَقَفَ عند تلك الأسبابِ، فقد انْقطعَ، وحَقّت عليه كلمةُ الكُفْرِ. وإن سَبَحَ في بَحْرِ النّظرِ والبَحْثِ عنها وعن أسبابِها وتأثيراتِها واحدًا بَعْدَ واحدٍ، فأنا الضّامِنُ له ألّا يعودَ إلّا بالخَيْبَةِ. فلذلك نَهانا الشّارعُ عن النّظرِ إلى الأسبابِ، وأَمَرَنا بالتّوحيدِ المُطْلَقِ. ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ "سورة الإخلاص"»[69].

وكاتب هذا الكلام هو عالم وضع نظرية مفصلة عن سبب قيام الدول وسقوطها، وهو ما يدفع إلى قراءته فقط في إطار التحذير من البحث في المسائل الكلامية المتعلقة بالسببية. بذلك فلا يذهب إلى نهي عام، وإنما هو ينهى عن محاولات تعريف المسائل الكلامية الدقيقة، لا عن الاستقصاء الاجتماعي/ السوسيولوجي -مثلًا- الذي انخرط فيه هو نفسه. ولا ريب في أن فهم ابن خلدون بهذه الصورة غير مؤكد، وبقدر ما عُني

- مَجْهولٌ سَبَبُهُ، إذ لا يَطّلِعُ أحدٌ على مبادئِ الأمورِ النّفْسانيّةِ ولا على تَرْتيبِها. إنّما هي أشياءُ يُلْقيها الله في الفِكْرِ، يَتْبَعُ بعضُها بَعْضًا والإنسانُ عاجِزٌ عن مَعْرِفةِ مَبادئِها وغاياتِها. وإنّما يُحيطُ عِلْمًا في الغالِبِ بالأسبابِ الّتي هي طبيعيّةٌ ظاهِرةٌ، وتَقَعُ في مَدارِكِنا على نظامٍ وتَرْتيبٍ، لأنّ الطّبيعةَ مَحْصورةٌ للنّفْسِ وتحتَ طَوْرِها. وأمّا التّصوّراتُ، فنِطاقُها أَوْسَعُ من النّفسِ، لأنّها للعَقْلِ الّذي هو فوقَ طَوْرِ النّفْسِ فلا تَكادُ النّفْسُ تُدْرِكُ الكثيرَ منها، فَضْلًا عن الإحاطَةِ. [المترجمة]

(69) المرجع السابق 349-350. اهـ
وقد استندت في مقدمة ابن خلدون إلى تحقيق إبراهيم شبوح، تونس 2007. تجد الاقتباس في صفحة 231 من المجلد الثاني. وما بين القوسين [ ] غير مذكور في اقتباس المؤلف. [المترجمة]

المتكلمون المتأخرون عنه -مثل السنوسي- بالإقرار بالأسباب -حتى مع وقوفهم على فعّاليتها-؛ فقد أوشك ابن خلدون يوقع نفسه خارج أمة المؤمنين.

مقدمات السنوسي

بسط ابن لب في فتويه عن الطاعون مجموعة حجج على العدوى يمكن تلخيصها على نحو: (1) لا فاعل إلا الله تعالى، وهو مسبب كل حادث، في كل لحظة. (2) الاعتقاد بالعلاقة السببية للحوادث التي تتبع أخرى مغالطة نابعة من ثقة مفرطة في المشاهدة الحسي. (3) هجرُ المسلم لإخوانه وقت حاجتهم وترك رعايتهم تضييعٌ لحقوقهم عليه. (4) جعل الله تعالى الطاعون رحمة للمسلمين، وللصبر عليه أجر في الآخرة. على أن ثمة تعارض في حججه؛ إذ يخالف الجذامُ الطاعونَ، ويوافق الجربَ، في أنه يمكن أن يؤذي برائحته، ثم يذكر مرتين أن مسألة العدوى هي من علم الغيب. أما المتكلم المشهور محمد بن يوسف بن عمر السنوسي (ت. 895هـ/ 1490م)، الذي عاصر الموّاق والرصّاع الذّين يأتي الكلام في مكاتبتهما في العدوى في باب "استمرار الحَيْرة"؛ فلم يتعرض في كتابته للعدوى على الخصوص، إلا أنه فصّل في مشكلة السببية. يمكن أن نرى في كتابه أن الخلاف السالف بين التجربة الفقهية والتجربة الطبية مستمر، حتى مع ابتذال الحجج على الأسباب والإسهاب فيها.

وكأن السنوسي يعتقد في القوة السببية لأدوية معينة -أو على الأقل في تأثير ظاهر على العادة-. ومع تفنيده المتسق للعدوى والسببية؛ فهو يقر بوجودها في أحوال. ويدوم هذا الانفصام في كتاباته الكلامية الصريحة، وفيها يفصّل في سبب عد مَن يعتقد في السببية وفي طبائع الأشياء المستقلة مبتدعًا، إن لم يكن كافرًا. ويمكن لبسط رأيين مختلفين ومتناقضين في ظاهرهما أن يُرى وكأنه شيء من التخبط، إلا أنني أحسب أن السنوسي كان يرد على ما تفرضه مواقف مختلفة رأى أنها داخلة في نطاقات متباينة لا يلزمها توافق. ولا شك في أن هذا قد يكون موقفًا غير شاف للقارئ المتأخر الذي يبحث عن موقف متسق من السببية.

يشرح السنوسي فهمه للاعتقاد الأشعري في المقدمات فيما عُد على العموم برهنة معيارية -وإن لم تكن مبتكرة- للمسائل محل النظر[70]. يبدأ رسالته بتعريف لألوان مختلفة من الأحكام التي سيفيد منها في كلامه. ويضرب مثالًا على الحكم العادي بقول إن شراب السَّكَنْجَبِين مُسْكن للصفراء. وهو واحد من قسمين للحكم العادي، إذ ينقسم إلى ضروري، ونظري. فيقول:

«وَمِثَالُ الحُكْمِ العَادِيِّ الضَّرُورِيِّ: حُكْمُنَا بِأَنَّ النَّارَ مُحْرِقَةٌ، وَأَنَّ الثَّوْبَ سَاتِرٌ وَنَحْو ذَلِكَ. وَمِثَالُ الحُكْمِ العَادِيِّ النَّظَرِيِّ: مَا تَقَدَّمَ من مثال السَّكَنْجَبِينِ وَالخُبْزِ الفَطِيرِ. وَأَكْثَرُ أَحْكَامِ أَهْلِ الطِّبِّ عَادِيَّةٌ وَنَظَرِيَّةٌ. وَفَائِدَةُ مَعْرِفَةِ الضَّرُورِيِّ وَالنَّظَرِيِّ فِي الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ: مَعْرِفَةُ مَا يُوجِبُ إِنْكَارُهُ الكُفْرَ، وَمَا لَا يُوجِبُهُ؛ فَإِنَّ مَنْ أَنْكَرَ مَا عُلِمَ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً فَهُوَ كَافِرٌ بِإِجْمَاعٍ، بِخِلَافِ مَنْ أَنْكَرَ الخَفِيَّ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا القَلِيلُ مِنَ النَّاسِ، فَإِنَّهُ لَا يُحْكَمُ عَلَيْهِ بِالكُفْرِ عِندَ كَثِيرٍ مِنَ المُحَقِّقِينَ»[71].

يفرق السنوسي بين اثنين من المعارف، واثنين من الناس. ولم يتناول السببية التي ستوضح عينَ ما يعنيه بـ "إنكار" الحكم الضروري والحكم النظري، إلا أننا يمكننا أن نرى هنا تفريقًا سيكون له دور مهم في تحديد صورة السببية التي

---

(70) قد أحلت إلى نسختين من هذا الكتاب، أولاهما هي ترجمة (J. D. Luciani, al-Sanūsī, *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*)، وثانيهما هي الطبعة العربية الحديثة من شرح المقدمات للسنوسي. ويختلف المتن العربي الذي وضعه لوسياني (Luciani) عن المتن الذي وضعه يوسف أحنانة -محقق النسخة العربية- اختلافًا طفيفًا، وبين العنوان الوارد في كل استشهاد النسخة التي أخرجتُه منها. وراجع (Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 234)، نجد تصنيفًا للسنوسي أشعريًا متشددًا.

(71) راجع (Al-Sanūsī, Les prolégomènes théologiques de Senoussi, 6-9). وقد أسندت ترجمتي إلى ترجمة لوسياني، إلا أنه استخدم في ترجمته لكلمتي "العادي" و"النظري" كلمتي (expérimental) و(discursive)، واستخدمت أنا (habitual) و(inductive). اهـ وقد رجعت في الإتيان بالاستشهاد إلى تحقيق نزار حمادي من مكتبة المعارف، والاقتباس في صفحتي 54 و55. [المترجمة]

يمكن أن يعتقد فيها المسلم ويظل مسلمًا، وإن كان مسلمًا مبتدعًا مذمومًا.

والأحكام العادية عند السنوسي هي إثبات الربط بين أمر وأمر وجودًا أو عدمًا مع صحة التخلُّف وعدم تأثير أحدهما في الآخر ألبتة[72]. ولا شك أن ذلك قد يبدو غير بدهي عند بعض الناس، فكيف يرتبط أمران دون درجة من تأثير أحدهما في الآخر؟ تكشف الأمثلة التي ضربها السنوسي محل توجسه بالضبط؛ إذ يقول إن الأكثر قد ابتُلي بجهالة في الأحكام العادية حتى توهموا أن الربط بين الأمرين هو ربط لزوم، لا ربط اقتران فيه لا يؤثر أحدهما في الآخر. وهذه هي حال مَن يعتقدون في العدوى وسألوا ابن لب رخصةً شرعية، دونما طائل. لكنها ليست الحال التي تشغل بال السنوسي، وإنما هي خوارق العادات، إذ يرى أنه قد ينكرها المعتقدون في السببية، فيقول: «فَأَنْكَرَ بِسَبَبِ هَذِهِ الجَهَالَةِ البَعْثَ، وَإِحْيَاءَ المَيِّتِ فِي القَبْرِ، وَالخُلُودَ فِي النَّارِ مَعَ اسْتِمْرَارِ الحَيَاةِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ عِنْدَهُمْ عَلَى خِلَافِ العَادَةِ المُسْتَمِرَّةِ فِي الشَّاهِدِ، وَالرَّبْطِ المُقْتَرِنُ فِيهَا لَا يَصِحُّ فِيهِ التَّخَلُّفُ عِنْدَهُمْ»[73]. وهنا يستشهد السنوسي بأبي عمران الفاسي (ت. 430هـ/ 1038م) في حجته، وهو اختيار سديد لأن لهذا العالم دورًا مهمًّا في إدخال المذهب الأشعري في علم الكلام في شمال إفريقيا[74]. لكن وكأنّ في مثال خوارق العادة إلباس، -وإن كان للاحتجاج له دور مهم في علم الكلام لا ريب-؛ فإن كان الاعتقاد القطعي في السببية قد يردُّ الخوارق التي ذكرها، فيسهل إذًا تفسير هذه الخوارق بمخالفتها للسببية، أي أنها استثناء لا يلغي الأسباب في المقام الأول. على أنه ما يبدو لي أن السنوسي يُعنى بالتدليل على خلق الله تعالى لكل حادث، وذلك جريًا على وصفه الأصيل لنظرية الكسب الأشعرية -الذي يأتي في موضع متأخر من المقدمات-، وفيها يكون اللهُ تعالى الخالقَ للأفعال، والعبدُ الكاسبَ لها[75].

---

(72) المرجع السابق 32-33.

(73) شرح المقدمات 23-24.

(74) راجع الملحق (ب).

(75) (Al-Sanūsī, *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*, 68-69).

لكن قبل أن ينتهي السنوسي إلى نظرية الكسب يعود إلى مثال السُّكَنْجَبِينِ وقدرته المزعومة على تسكين الصفراء، فيؤكد الحد الذي يمكن أن يستند المرء عنده إلى رأي الطبيب في المسألة، فيقول: «فَإِنَّ هَذَا الحُكْمَ لَمْ يَثْبُتْ لَهُ إِلَّا بِوَاسِطَةِ التَّكَرُّرِ وَالتَّجْرِبَةِ حَتَّى عُرِفَ أَنَّهُ لَيْسَ بِاتِّفَاقِيٍّ.

فَإِنْ قُلْتَ: هَا نَحْنُ نُثْبِتُ هَذَا الحُكْمَ لِلسُّكَنْجَبِينِ تَقْلِيدًا لِلْأَطِبَّاءِ وَإِنْ لَمْ يَتَكَرَّرْ عِنْدَنَا وَلَا جَرَّبْنَاهُ.

قُلْتُ: إِنَّمَا أَثْبَتْنَا فِيهِ هَذَا الحُكْمَ بِوَاسِطَةِ التَّجْرِبَةِ الَّتِي صَدَّقْنَا فِيهَا الأَطِبَّاءَ، وَلَيْسَ مِنْ شَرْطِ التَّكَرُّرِ وَالتَّجْرِبَةِ فِي الحُكْمِ العَادِيِّ أَنْ يَكُونَا مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ، بَلْ هُوَ المُسْتَنَدُ لِثُبُوتِ الحُكْمِ العَادِيِّ وَإِنْ حَصَلَ مِنَ البَعْضِ المَوْثُوقِ بِتَجْرِبَتِهِ»[76]. وما يثير العجب أن مفهوم الحكم العادي هنا يقترب من مفهوم القانون الطبيعي، وفيه يكون فعل الله المتساوق من طريق أسبابٍ يمكن إثبات خصائصها بتكرر المشاهدة. ولا يُخلَص من هذا المثال بالضرورة إلى تضارب مفهوم السنوسي عن السببية، إلا أنه يوحي بأنه كان على أهبة التسليم بإمكان السببية في تفكره في موضوعات طبية محضة أكثر من أهبته لذلك في المسائل المتعلقة بعلم الكلام[77].

كذلك وضع السنوسي بضعة مؤلفات احتج فيها لطب الأدوية، ولوجود الشفاء فيها، إلا أنه لم يثر موضوع علم الكلام أو السببية[78]. على أنه ربما رأى ضرورةً في تسويغ اهتمامه بالطب، فجاء بخبر «المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء، وأصل كل داء البَرَدة» فوضع فيه كتابًا بعنوان تفسير ما تضمنته كلمة خير البرية من غامض أسرار الصناعة الطبية، وفيه حكى أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر رضي الله عنه في منامه، فأخبره أبو بكر أنه صلى الله

(76) المرجع السابق 44-45.

(77) راجع المرجع السابق 110-113 و120-123؛ تجد فقرات أخرى يُصوِّر فيها الاعتقاد في السببية بأنه مؤداة إلى الكفر أو الزندقة.

(78) راجع على الخصوص مخطوطة تفسير ما تضمنته كلمة خير البرية من غامض أسرار الصناعة الطبية.

عليه وسلم قد أثابه على كتابه[79]. وفي الكتاب القانون الطبيعي حاضر لا يُنازَع فيه، إذ المعدة فيه هي موضع تولُّد الأخلاط الرديئة التي تؤثر على سائر الجسم[80]، ولطعام المرء وطبائعه خصائص تؤثر في المعدة[81]. إلا أن أكثر ما يلفت النظر هو شرحه لأسباب أمراض الجلد مثل الجذام والجرب والحكة والبهاق واليرقان، إذ تحدث هذه إن قويت طبائع الجسم على دفع ما لم يُهضَم من الغذاء لسطح الجسم لكي يحمي نفسه من تعفنه. وطال ما ارتاب شيوخ الأشاعرة من فكرة الطبيعة، وقد عدوا الطبائعيين على رأس الزنادقة تحديدًا بسبب اعتقادهم في السببية[82]. ويوحي تمكن أشعري معروف مثل السنوسي من أن يحتج بأريحية بمفهوم "الطبيعة" في رسالة طبية بأنه عندما نقارن كتاباته الطبية بالكلامية؛ فإننا نتطرق إلى خطابين منفصلين نادرًا ما يتداخلا، وأندر من ذلك هو الكلام القاصد إلى الأساسين المختلفين للخطابين.

وعندما يبسط السنوسي في مقدماته دراسته النظرية التامة لأخطاء من يعتقدون في السببية، فإنه يبسطها في سرده لأضرب الشرك الستة التي خامسها هو الاعتقاد في الأسباب العادية، وهو خطأ من الفلاسفة والطبائعيين -الذين يعتقدون أن للأشياء طبائعَ في ذواتها-[83]. وقد بسط تحقيقًا للوسيلة التي بها قد يُضَلل المرء بالاعتقاد في السببية، وهو طويل مغلَّف بالمجاز، إلا أنه حقيق بالنقل، فيقول:

«وَأَمَّا شِرْكُ الأَسْبَابِ العَادِيَّةِ، فَسَبَبُهُ عَمَى البَصِيرَةِ وَالاغْتِرَارُ بِمَا ظَهَرَ

(79) المرجع السابق 47. ذكر محققا الكتاب أن الخبر الذي وضع على أساسه الكتاب لا يتصل سنده إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإنما إلى الطبيب العربي الحارث بن كلدة الثقفي (ت. 50هـ/ 669م). وعندهما أن الجزء الأخير منه "وأصل كل داء البردة" هو ما يحتمل نسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم (27).

(80) المرجع السابق 49.

(81) المرجع السابق 87-89.

(82) (Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, 559-66, 577).

(83) (Al-Sanūsī, *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*, 72-73).

> لِلْحِسِّ مِنِ اقْتِرَانِ حَادِثٍ بِحَادِثٍ وَدَوَرَانِهِ مَعَهُ وُجُودًا وَعَدَمًا عَلَى مَا شَاءَ الْمَوْلَى تَبَارَكَ وَتَعَالَى، كَدَوَرَانِ طَبْخِ الطَّعَامِ مَعَ قُرْبِهِ مِنَ النَّارِ مَثَلًا، وَسَتْرِ الْعَوْرَةِ مَعَ لَبْسِ الثَّوْبِ مَثَلًا وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَنْحَصِرُ، فَاعْتَقَدَ النَّاظِرُ فِي ذَلِكَ -إِذَا كَانَ أَعْمَى الْبَصِيرَةِ- أَنَّ ذَلِكَ السَّبَبَ الْعَادِيَّ هُوَ الَّذِي أَثَّرَ فِي وُجُودِ مَا اقْتَرَنَ مَعَهُ وَأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ فِعْلِ الْمَوْلَى تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَهَذَا كَاغْتِرَارِ فَقِيرٍ أَحْمَقَ أَعْمَى الْبَصَرِ جَرَتْ عَادَتُهُ أَنَّهُ مَهْمَا جَاءَ لِبَابٍ مِنْ أَبْوَابِ دَارِ الْمَلِكِ جُعِلَ فِي يَدِهِ عِنْدَ وُقُوفِهِ عَلَى تِلْكَ الْبَابِ مَا يُؤْكَلُ أَوْ يُشْرَبُ أَوْ يُلْبَسُ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، فَلَمْ يَشُكَّ -لِحُمْقِهِ وَعَمَى بَصَرِهِ لِعَدَمِ مُشَاهَدَةِ مَنْ أَلْقَى فِي يَدِهِ ذَلِكَ- أَنَّ تِلْكَ الْبَابَ هِيَ الَّتِي تُعْطِيهِ أَغْرَاضَهُ بِطَبْعِهَا أَوْ بِقُوَّةٍ أَوْدَعَهَا اللهُ فِيهَا، فَامْتَلأَ قَلْبُهُ بِحُبِّهَا، وَأَكْثَرَ بِلِسَانِهِ الثَّنَاءَ عَلَيْهَا، وَأَنْشَدَ الْقَصَائِدَ فِي مَدْحِهَا، وَنَسِيَ ذَلِكَ الْمَلِكَ وَفَضْلَهُ وَانْفِرَادَهُ بِالْعَطَاءِ، وَلَيْسَ لَهُ فِي قَلْبِهِ كَبِيرُ مَوْقِعٍ.
>
> وَفِي مَعْنَى شِرْكِ الأَسْبَابِ الْعَادِيَّةِ: شِرْكُ الْقَدَرِيَّةِ فِيمَا اعْتَقَدُوهُ مِنْ تَأْثِيرِ الْقُدْرَةِ الَّتِي خَلَقَهَا اللهُ -تَعَالَى- لِلْحَيَوَانَاتِ فِيمَا يُقَارِنُهَا مِنَ الأَفْعَالِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ هَوَسِهِمْ[84].

وقد ذهب القرطبي قبل ذلك بأكثر من قرنين إلى أن موطن ضلال مَن يعتقد بالسببية في وثوقهم في الحس[85]. أما السنوسي؛ فتوسع في هذا النقد باستعارة مثل السائل والملك كي يؤكد الخطر الحق في الاعتقاد بالأسباب، وهو أن ينسى المؤمن توحيد الله تعالى، أو حتى يغرق في الضلال فينساه سبحانه. لكن ينبغي القول إن مثال السنوسي يؤيد الأسباب على الحقيقة؛ فليس الملك نفسه

---

(84) المرجع السابق 92–95. وراجع صفحتي 60-61 في الكلام عن حماقة القدرية. ويشبه القياس الذي استخدمه السنوسي على الأعمى الحجةَ التي احتج بها الغزالي على الفلاسفة، مع مغايرته لها. راجع (See Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 90).

(85) راجع في كلام القرطبي الفصل الأول.

في النهاية من جعل في يد السائل العطايا، وإنما هو خادمه. قد يكون عند السائل فهم مشوه عن أي سبب هو المؤثر هنا، وقد يخلط بين السبب وبين الفاعل الحقيقي، إلا أنه وكأن السنوسي قد وقع في الخطأ نفسه الذي ينقده، ذلك ما لم يكن الملك هو من يأتي عند الباب يعطي السائل الطعام. ربما في تأكيد هذه الفكرة شيء من التحذلق؛ ذلك أن مغزى تشبيه السنوسي واضح تمامًا، إلا أن تعثُّره في إيجاد تشبيه مناسب هو ربما خير مثال على مدى سهولة وقوع المرء في "بدعة" الاعتقاد في السببية.

ورأس ما يدفع إلى إنكار السببية هو تخوف متعلق بصون الاعتقاد الصحيح. كذلك كان السبب الرئيس الذي قدمه ابن لب في إنكاره العدوى في الطاعون هو إشفاقه من أن يهجر المسلمون إخوانهم دون رعايتهم عند حاجتهم. فهنا كذلك دفعت متكلمًا أشعريًا رغبةٌ في صون مثال صحيح الإيمان والعمل في الأمة الإسلامية، أو ربما استعادته.

أما زال للمؤمن المعتقد في الأسباب إذًا مكان بين المسلمين؟ كتب السنوسي أن ثمة مواقف أربعة يمكن أن يتبعها العبد في تأثير الأسباب العادية، ورتبها بحسب كراهتها. فمن قال في الأسباب إنها تؤثر بطبعها؛ فقد تعدى وكفر[86]. أما من قال إنها تؤثر بقوة أودعها الله تعالى فيها؛ فهو فاسق مبتدع، ويظل مسلمًا[87]. لكن في إنكار تأثير الأسباب مع إثبات لزوم ارتباطها بمشاهدات تقع معها حرجًا؛ ذلك أنه قد ينتهي إلى إنكار الخوارق كما تقدم بيانه. وعقيدة أهل السنة[88] هي أنه ليس للأسباب العادية تأثير أو قوة، سواء في

---

(86) يستشهد السنوسي في هذه المسألة بابن الضحاك، ولم أتمكن من معرفة هويته. راجع (Al-Sanūsī, *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*, 108-9).

(87) المرجع السابق 96-97.

(88) ولا بد هنا من التنويه إلى أن ليست هذه بعقيدة أهل السنة والجماعة/أهل الحديث، وإنما هي عقيدة الأشاعرة. وعقيدة أهل السنة على خلاف ذلك إذ تثبت الأسباب مع ربطها بإرادة الله تعالى، وغير ذلك هو البدعة. يقول الإمام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (8/392): «فإن اعتقاد تأثير الأسباب على الاستقلال دخول في الضلال، واعتقاد نفي أثرها وإلغاؤه ركوب المحال». =

ذاتها أو بأن أودعا فيها، وإنما هي آيات وعلامات على خلق الله تعالى بلا ارتباط؛ لأن الله تعالى يمكن أن يخالف العادة وقتما شاء.

وطبيعي أن تقام حجة قوية بأن عادة الله تعالى هي تحديدًا ما يضع القانون الطبيعي. لكننا رأينا أن السنوسي رأى خطرَ الاعتقاد في السببية محوّطًا قوام المجتمع الأخلاقي. إذ جاء في كلامه في الخوارق أن إثبات أسباب قد يعطّل الله تعالى أعمالها حين يشاء قد يؤول إلى تجاوز في حقه جل وعلا بأنه المسبب الحق وحده. فكان الأولى إنكار عمل الأسباب برمتها. والدواء هو الاستثناء، إذ يقر ضمنًا بأن للأسباب مكانًا في عالم معين تكون الأدوية فيه فعّالة.

---

* ويقول ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (1/257):
«والناس في الأسباب والقوى والطبائع ثلاثة أقسام:
منهم: من بالغ في نفيها وإنكارها، فأضحك العقلاء على عقله، وزعم أنه بذلك ينصر الشرع، فجنى على العقل والشرع، وسلط خصمه عليه.
ومنهم: من ربط العالم العلوي والسفلي بها بدون ارتباطها بمشيئة فاعل مختار، ومدبر لها يصرفها كيف أراد، فيسلب قوة هذا ويقيم لقوة هذا قوة تعارضه، ويكف قوة هذا عن التأثير مع بقائها، ويتصرف فيها كما يشاء ويختار.
وهذان طرفان جائران عن الصواب.
ومنهم: من أثبتها خلقا وأمرا، قدرا وشرعا، وأنزلها بالمحل الذي أنزلها الله به، من كونها تحت تدبيره ومشيئته، وهي طوع المشيئة والإرادة، ومحل جريان حكمها عليها، فيقوي سبحانه بعضها ببعض، ويبطل -إن شاء- بعضها ببعض، ويسلب بعضها قوته وسببيته، ويعريها منها، ويمنعه من موجبها مع بقائها عليه، ليعلم خلقه أنه الفعال لما يريد، وأنه لا مستقل بالفعل والتأثير غير مشيئته، وأن التعلق بالسبب دونه كالتعلق ببيت العنكبوت، مع كونه سببا.
وهذا باب عظيم نافع في التوحيد، وإثبات الحكم، يوجب للعبد -إذا تبصر فيه- الصعود من الأسباب إلى مسببها، والتعلق به دونها، وأنها لا تضر ولا تنفع إلا بإذنه، وأنه إذا شاء جعل نافعها ضارا وضارها نافعا، ودواءها داء وداءها دواء، فالالتفات إليها بالكلية شرك مناف للتوحيد، وإنكار أن تكون أسبابًا بالكلية قدح في الشرع والحكمة، والإعراض عنها - مع العلم بكونها أسبابًا- نقصان في العقل، وتنزيلها منازلها، ومدافعة بعضها ببعض، وتسليط بعضها على بعض، وشهود الجمع في تفرقها، والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة، وإثبات التوحيد والشرع والقدر والحكمة، والله أعلم». [المترجمة]

رأي شاذ: عمر المالقي

طلع من القرن السابع عشر العالم المغربي المقري (ت. 1041هـ/ 1632م) فوضع كتابَيْن موسوعيين عن تاريخ الأندلس، زاد عنايته فيهما بعهد وزير غرناطة ابن الخطيب -في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي- الذي خصص لحياته نصفَ أطول الكتابين. أما ثاني الكتابين **أزهار الرياض في أخبار عياض**؛ فيجد فيه القارئ المعنيّ بالعدوى مَقامةً بديعة يحث فيها سلطان غرناطة على مغادرتها إلى مالقة بسبب هواء الأولى الموبوء[89]. وقع الطاعون الذي جرَّ على هذه النصيحة سنة 844هـ/ 1441م. والفقيه الذي خاطب حاكم بني نصر هو مؤلف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي الوحيد في المغرب الإسلامي الذي نجد في كتاباته الباقية حجةً للفرار من الطاعون.

ويعي المقري بأن آراء المقامة في مسألة الوباء لا توافق الآراء المتعارَف عليها؛ ذلك أنه يلمع في تقديمه لها إلى أن ليس كل ما جاء فيها يجري على المشهور من "مذاهب العلماء". زد على ذلك أنه يتضح أن ناظم المقامة نفسه يعرف أن آراءه يلزمها تبرير. يتخطى ذكر حديث "لا عدوى" الذي يعرفه لا ريب -لمعرفته بالأحاديث الأخرى التي جاءت في الطاعون-، ويستشهد بابن رشد الجد في تفسير التفافه حول النهي عن دخول أرض مطعونة أو الخروج منها، لكن القضية الأهم هي احتمال أن يكون كاتب المقامة على علم بكتابات ابن عاصم الذي كان على قيد الحياة يومئذ. وفي الأحوال كلها، فكيف أمكنه تسويغ نصيحته بالفرار من الطاعون مع ما سبق من الدراسات التي أكدت عِظَم التوكل على الله تعالى؟ من جانب اتقى عمر من السنة واستند إلى ما انتقاه متسائلًا: «ما يفعل المستسلم بالروح والجسد، إذا قيل له اهرب من الأسد؟»[90]. زد على

---

(89) أزهار الرياض 2: 125-132، وقد درس دي لا غرانجا (De la Granja) المقامة وترجمها في ("La maqama de la peste")، ولم يتمكن من معرفة ناظمها، فلا نعرف عنه سوى اسمه الأول "عمر"، وأنه من مالقة. راجع المدخل الوجيز في شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد مخلوف 248.

(90) في الكلام عن حديث "فر من المجذوم فرارك من الأسد"، راجع الفصل الأول. اهـ ▪

ذلك أنه شبَّه الفرار من الطاعون بالفرار من مخاطر أخرى، مثل انهيار الديار في الزلازل. وهو حسن، إلا أنه ليس بوافٍ مع الأخبار التي دارت حول واقعة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سرغ. إذ رأينا أن ابن لب قد فسر رجوع عمر عن الطاعون بناء على كلام النبي صلى الله عليه وسلم الذي رواه ابن عوف رضي الله عنه بالنهي عن القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو الخروج منها. ولا علاقة لهذا النهي -عند ابن لب- بالعدوى، وإنما هو يوافق واجب المسلم أن يرعى إخوانه في مرضهم. فكيف استطاع كاتب المقامة إذًا أن يحتج لهجر السلطان رعاياه -كما قد يقول ابن لب-؟ لقد رأى المسألة من زاوية أخرى. إذ لم يكن يحاول إلا أن يحفظ حياة سلطانه، ومن أجل ذلك استشهد باثنين من الثقات، عمرو بن العاص رضي الله عنه وابن رشد الجد، فقال:

«وقال لي يا سيدتي[91] إنك وقفت مع الحديث المنصوص، الوارد في مثل هذا المرض على الخصوص؛ وفيه النهي عن الخروج من منازل هذا المرض ومواضعه، وعن القدوم على معتركاته ومصارعه؛ والحديث صحيح، والرشدُ فيه قول صريح؛ ولكن للعلماء فيه أقوال طويلة التفصيل، وقد لخصها وبينها الإمام ابن رشد في كتابه الجامع البيان والتحصيل؛ والاتفاقُ من الجميع أن النهي في هذا الحديث ليس بنهي تحريم، وإنما هو على سبيل إرشاد وأدب وتعليم؛ فلا إثم ولا حَرَج، على من أقام ولا على من خرج. وقال عمرو بن العاص: الأفضل الخروج لأهل الفِطنة، اتقاء من اعتقاد يؤدي إلى فتنة»[92].

= والاقتباس في أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض 1: 127، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة. [المترجمة]

(91) هي في المقامة "سيدتي"؛ ذلك أنه يكتبها في صورة مخاطبة غرناطة (الحمراء)، فيقول في مطلعها: «إلى حمراء الملك وقلعته، ومَقَرِّ العز ومَنَعته، ومطْلَع كل قمر نضْرِيٍّ يُخجل الأقمار بطلعته.. وإلى هذا يا سيدتي ويا عُدَّتي، ويا ذخيرتي ويا عُمْدتي، أمتعنا الله وإياك بحياة مَنْ استنقذَنَا من الوَرَطات، وردّنا إلى الصواب مما كانَ منا من الفَلَتات، مولانا الغالب بالله وحدَه، الموعود بعزيز النصر وقريب الفتح والله مبشّر وعده. سلام عليك..». [المترجمة]

(92) أزهار الرياض 2: 129. اهـ

فلا يقول إن الطاعون معدٍ، وإنما هو باستشهاده بابن العاص رضي الله عنه يعرّض بأن رأس المهالك التي قد يقع فيها المرء من الفرار من الطاعون هي أنه قد يعتقد في قدرته على إيقاع الأذى. وأساس دعوته إلى الفرار هو النفي: أن ابن رشد قد فصّل في دعوى أن نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن القدوم على بلد مطعون إنما هو من باب الإرشاد، لا التحريم. فلا يوجد إذًا ما يمنع السلطان من ترك غرناطة فرارًا من هوائها الفاسد. لم ينقل لنا التدوين التاريخي إن كان السلطان قد عمل بنصيحة عمر أم لا، لكن يمكن أن نفترض أن بعضًا من حاشيته قد بسط له آراء معارضة لآراء فقيه مالقة الذي كان يحتج لقدرة الهواء على إيقاع الداء، وهو افتراض طال ما قُبل في المحيط الطبي، إلا أن فيه خلافًا في نظيره الفقهي لاحتماله معارضة الحديث النبوي.

وكيفما كان الأمر؛ فنادرًا ما نرى رأي عمر المالقي في مسألة العدوى في التدوين التاريخي. وإنما نجد بعد نصف القرن من كتابة مقامته أن الكلام في العدوى يتخذ منحى مختلفًا تمامًا على يد اثنين من أكبر فقهاء المغرب الإسلامي في أواخر القرن التاسع/الخامس عشر.

استمرار الحَيرة: أسئلة المؤرّق للرصّاع عن الطاعون والعدوى

ما زال الطاعون يفتك بالأندلس وشمال إفريقيا بعد أكثر من قرن من كتابة ابن لب فتويه فيه، فيعود إليهما كل عشر أعوام أو نحوها. وإن كان في المصادر التاريخية عن القرنين الثامن- التاسع الهجري/الرابع عشر-الخامس عشر الميلادي تحفظ غريب على مدى نوائب الطاعون وتأثيره -لا سيما في المصادر المتعلقة بشمال إفريقيا-، فما فتئ الفقهاء يتناظرون حول التصرف الصحيح معه[93]. وتجد

▪ لم أجد المقامة في الجزء الثاني، إلا أنني وجدتها في الأول. وتجد السطور المنقولة أعلاه في أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض 1: 129، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة. [المترجمة]

(93) راجع رسالة البزّاز الطاعون الأسود بالمغرب في القرن 14م، وكذلك (Renaud, "Les ▪

الشهادة الأشد أهميةً وجذبًا للانتباه على استمرار الاهتمام الفقهي بهذه المسألة في مراسلة -حُققت مؤخرًا- بين اثنين من كبار قضاة الجماعة، أولهما عالم كبير في غرناطة هو المؤاق (ت. 897هـ/ 1492م)، وثانيهما فقيه تونسي كبير هو الرصّاع (ت. 894هـ/ 1489م). إذ جاء المؤاق سنة 886هـ/ 1481م فكتب للرصّاع -الذي سبقت له مراسلته- يسأله عن رأيه في خمسة وعشرين مسألة إشكالية، سابعها متعلق بالطاعون والعدوى[94]. وتراسُل العالمين مهم لأسباب كثيرة، منها أن كليهما من خلَف العلماء الذين تناولوا الطاعون في العصور السابقة، فالمواق خليفة ابن لب، والرصاع خليفة ابن عرفة[95]. وفوق ذلك أن به أكثر الكلام الذي لدينا تفصيلًا في العدوى والطاعون من المغرب الإسلامي بهذه الفترة. وما يميز متنهما عما سبق الكلام فيه في هذا الفصل هو أن أمامنا أسئلة وأجوبة، وأن كليهما أطّر ما جاء به في المناظرة حول العدوى بحُنكة وعناية بالتفصيل لم نر مثلهما فيمن سبقهما[96].

= ('pestes' des XVe et XVIe siècles")؛ تجد لمحة عما تخبرنا به المصادر التاريخية عن وقوع الوباء وتأثيره في القرنين اللذين تبعا الموت الأسود. وقد تناول الحسين بولقطيب آثار المرض الوبائي على شمال إفريقيا في القرون التي سبقت الموت الأسود، وذلك في كتابه جوائح وأوبئة مغرب عهد الموحدين

(94) راجع الأجوبة التونسية على الأسئلة الغرناطية للكانيين. وأنا شديد الامتنان لجوسلين هندريكسون (Jocelyn Hendrickson) لإتيانها لي بنسخة من هذا الكتاب.

(95) روي أن المواق أخذ العلم من أبي بكر بن عاصم (ت. 829هـ/ 1426م) الذي كان تلميذ الشاطبي الذي كان تلميذ ابن لب. كتب محقق الأجوبة التونسية محمد حسن: «ويعد المؤاق من المدرسة الفقهية التقليدية التي يمثلها ابن لب، وهي تعتمد على الدراية وتذهب إلى العناية بالاجتهاد أكثر من الحفظ والتقليد، وذلك خلافًا لمدرسة أنصار السنة التي يمثلها أبو إسحاق الشاطبي»، المرجع السابق 26-27. أما الرصاع، فأخذ من كثير من تلامذة ابن عرفة، أبرزهم البُرزُلي (ت. 841هـ/ 1438م) (33). وراجع في الكلام عن ابن عرفة (Ghrab, *Ibn ʿArafa et le Malikisme*). ويأتي كلام موجز في رأي ابن عرفة في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(96) ودقة هذا النص تدفع إلى استحقاقه الترجمة بحذافيره، وهو أمر لا أستطيع تعهّده في هذا الوقت.

وملخص أسئلة المؤاق هو[97]:

1. ما الذي يُعتمَد في البحث عن السبب العقلي للطاعون -بقصد ما ينبني عليه من العمل المأذون فيه شرعًا-؟

2. من المشتهر عند كثير من الناس أن الجن يصيب بني آدم بالطاعون، فهلّا أفدتم في تخريج الحديث الذي يستند إليه هذا الاعتقاد وثبوته؟

3. مع مطالعة آراء المتأخرين، وخصوصًا ابن صفوان (ت. 763هـ/ 1362م) وابن خاتمة وابن الخطيب[98]، أيؤخذ بموقفهم بالقطع من البلد المطعون أم الحق هو إنكار العدوى رأسًا؟

4. هب أنك أبديت ما الجاري على نهج الاعتبار في المسألة، فهل سبق إلى التصريح به أحد من العلماء؟ وإن كان رأي الأوّل -الذي يعمل بشهادة العيان- غير الحق؛ فما برهان التعويل عن المعتقد الثاني بما لا يوقع إشكالًا في الدين؟

5. ما الصحيح الذي تصدر الفتيا به في قضية النهي عن الفرار من الطاعون، مع الأخذ في الحسبان آراء ابن عبد البر، وابن رشد، وابن ناجي (ت. 837هـ/ 1434م)[99]، وتاج الدين السبكي (ت. 771هـ/ 1370م)[100]، والبغوي (ت. 516هـ/ 1122م)[101]؟

---

(97) الأجوبة التونسية على الأسئلة الغرناطية 89-93.

(98) كان أبو جعفر أحمد المالقي ابن صفوان فقيهًا مشهورًا من مالقة، ولم أستطع التثبت من كتابه المحال إليه هنا. راجع إتحاف المتصفين لابن الخطيب 1: 221-232، ونيل الابتهاج للتنبكتي 100.

(99) كان قاسم بن عيسى بن ناجي فقيهًا كبيرًا في القيروان، اشتهر بشرحيه على المدونة الكبرى وعلى رسالة ابن أبي زيد. راجع نيل الابتهاج 364. ولا أعرف الإحالة هنا إلى أي من كتبه.

(100) وهو العالم المصري المشهور مؤلف طبقات الشافعية. راجع معجم المؤلفين لعمر كحالة 2: 343. ولم أستطع الاستوثاق من المصدر الذي يُحال إليه هنا.

(101) كان الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي فقيهًا شافعيًا كبيرًا من خراسان، عرف بمصنفاته في الحديث والفقه الشافعي. راجع معجم المؤلفين 1: 644. ولا يتضح لي أي كتاب له يُحال إليه هنا.

6. هل يشرَّع الخروج إلى الصحراء والدعاء برفع الطاعون كما في الاستسقاء؟
7. ما الموقف الشرعي من حاضر بلده المطعون؟ أهو بمنزلة المريض المخوّف عليه الموت؟ أم هو كالصحيح حتى ينزل به ما يشاهد به مرضه؟ وقد ذكر [بعض متأخري][102] الشافعية أن الكلام على ذلك موجود للمالكية، ووقع البرزلي في ذلك.

تبين هذه الأسئلة أن مسائل متعمقة ذات تعلق بالطاعون قد ظلت محل شغل فقهاء القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي حتى مع تناول سلفهم لها. كذلك تبين ما تؤيده أجوبة الرصّاع، وهو كبير عناية المالكية في المغرب باجتهادات الشافعية في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وهو أمر غريب بسبب الخلاف العظيم الذي كان بين المذهبين في الفترة نفسها بمصر وبلدان غيرها[103].

يشتد استناد الرصاع إلى كتابي ابن حجر فتح الباري وبذل الماعون، فيأتي بجواب على استفتاءات المؤّاق من خمس وسبعين صفحة قد تنوولت بالتعديل. وإن كان موقفه من العدوى عظيم الشبه بموقف ابن لب؛ فهو لا يترك أي أمارة على معرفته بآراء الأخير، وذلك في الحين الذي يُكثر فيه التعرض لحجج ابن الخطيب وابن خاتمة. والرصّاع ينكر العدوى على العموم، إلا أنه ينكرها بتأكيد

---

(102) من نص الاستفتاء، لا كلام المؤلف. [المترجمة]

(103) يقر الرصاع صراحةً بأن علماء الشافعية في الشرق متفوقون على علماء الغرب في مسائل الحديث، ويخص منهم ابن حجر، وسبق إلى الإقرار بأنه ثقة في مسألة الطاعون ابنُ مرزوق الحفيد (ت. 842هـ/ 1439م) -وقد خلط المؤلف بينه وبين جده الذي لم يدرك كتاب ابن حجر-، وأبو قاسم العبدوسي (ت. 837هـ/ 1433م)، وأحمد الشمّاع (ت. 873هـ/ 1459م)، راجع الأجوبة التونسية 109. وراجع في الكلام عن نقد المالكية للشافعية بوحشة (Dutton, *Original Islam*)، ومراجعتي لكتاب درتن "Considering the Maliki madhhab in Nasrid Granada"). وراجع في الكلام عن معرفة المالكية القديمة بالفكر الشافعي في الأندلس وضرورة تناول المبادئ التي استخدمها فقهاء الشافعية (Fierro, "Proto-Malikis, Malikis, and Reformed Malikis").

أن الطاعون يختلف -من حيث أسبابه- عن أوبئة أخرى في أنه يأتي من الجن، لا من فساد الهواء. وإذ الفهمُ الأشعريُّ الموروثُ بأن عادة الله تعالى تقررُ العالمَ الطبيعيَّ راسخٌ فيه؛ فهو يربط الاعتقاد المضلل في العدوى بالرأي الذي يقول إن السبب (الأول) للطاعون هو فساد في الدم. أما المؤمنُ باللهِ تعالى الحقِّ؛ فهو عنده من يعتقد بألا مؤثِّر غيره جل وعلا. ثم إنه لا يقف عند تأكيد العقيدة الأشعرية من جديد، وإنما يربط كذلك الاعتقاد بأن الطاعون من وخز الجان بنظرية طبية غالينوسية معاصرة له، فيقول: «فالصواب أنه كما ورد في الحديث، وأن الله يصيب به من يشاء، ويرفعه عن من يشاء وينجي به من يشاء ويميت به من يشاء على نحو ما سبق في سابق علمه وقضائه، ولا نمنع فساد الدم من غير تأثير، بل أمر عادي يقع فيه وخز الجان»[104]. فأسباب الطاعون معلومة: إنه من وخز الجان التي أرسلها الله تعالى لبني آدم، وهو ما يؤدي إلى فساد الدم وما يسفر عنه من أعراض يصفها الأطباء. وهو رحمة قد تفضي إلى الشهادة لمن يصبر عليها -وهو في هذه يأخذ بحجة ابن حجر، تمامًا كما في كثير من جوانب حجته-، إلا أنه يجيز التحصُّن منه كما يتحصن المجاهد لعدوه الكافر -ويوحي كلامه هذا بأن الجن الذي يُرسل بالطاعون كافر أيضًا-[105]. يكون هذا التحصن بالدعاء والدواء حتى يضعف الجان على تأثير الوخز[106]. ومع إنكار الرصَّاع للسببية؛ فهو يبسط أسباب الطاعون -الذي يأتي من عند الله تعالى إلى الجان- إلى فساد دم المصاب، وهو ما يمكن أن يؤثر فيه الدواء الجسماني أو الروحاني أو يدرأه[107]. كل ذلك يقع موافقًا عادة الله تعالى التي

---

(104) الأجوبة التونسية 115.

(105) المرجع السابق 111- 115.

(106) المرجع السابق 115-119.

(107) ويطيل الرصاع في المناظرة حول جواز الدعاء لرفع الداء، ثم يستشهد في النهاية لجوازه بابن حجر وابن خاتمة، راجع الصفحات 120-123 من المرجع السابق. ويجدر التنويه إلى قول مهم نسبه الرصاع إلى ابن عرفة، ذلك أنه بعدما دعا لرفع البلاء نطق بألفاظ أعجمية علم أنها من أسماء الله وهي: إِنُومِي نُومِي مَر بَطَري كَنَا سَنَدَام مَمْنُوَا يَنطَاس (119). وكأن هذا أداء شديد التحريف للصلاة الربّية في اللاتينية.

وإن جاز انخراقها بأي وقت؛ فهي يعوّل عليها فقط من حيث التوقع، تمامًا مثل الفهم القائم على السببية. على أنه يحتج في الوقت نفسه على التعويل على الأطباء في مداواة الطاعون، فيقول:

«وقول من قال: لا دافع له إلّا الذي خلقه هذا حقٌ، وكلّ بلاء لا يدفعه حقيقة إلّا الله سبحانه. وقصد هذا أنّ سبب الدّاء المذكور قد خفي عليه، والطبيب لا يداوي إلّا بعد معرفة السّبب، وإذا جهل السّبب فلا يصحُّ الدَّواء. فلذا قال: لا يدفعه إلّا الله، ففيه اعتراف بالعجز، وكلٌّ داء حقيقة لا يدفعه إلّا الله، والأسباب إنّما هي في الحقيقة كالمغارف التي يتناول بها الطعام والشراب.

وإنّما قال ذلك على أصل الأطبّاء وأنّه ليس من وخز الجان، وإذا عرفنا أنه من وخز الجان فقد عرف سببه، وإن ثبت أنّه من فساد الدمّ حتى صار سُمًّا قاتلًا، فقد عُرف سببه أيضًا. والعجز عن طبّه ليس لعدم معرفة السّبب، بل لقوة السُمّية القتالة فيجوز استعمال السّبب.

وإن كان الدّاء لا يدفعه إلّا الله، واستعمال السّبب لا يُنافي هذه العقيدة لأنّه لا مؤثّر ولا خالق إلّا هو، والسّبب قد يُخطي [كذا] وقد يصيب بحسب ما قدّره الله وأراده، ولا شكّ أن الله سبحانه أظهر العجز لخلقه وخرق العادة في إرتباط الأسباب مع مسبّباتها. وما ذلك إلّا أنّ الحكماء والأطباء منهم من يغلب على عقولهم العلّة أو الطبيعة، وقد أبطل قولهم بالدّليل العقلي، وأنّ الفعل الحقيقي للفاعل المختار الذي يخلق ما يشاء ويختار»[108].

ويستشهد في نقده الأطباء برأي أبي العباس الصقلي (ت. نحو 820هـ/ 1417م)، وهو طبيب تونسي اتُّفق على معرفته، إذ أقر بالجن عاملًا سببيًا في الطاعون[109]. وليست الحاجة هذه إلى الاستشهاد بأحد من ثقات الامتهان

(108) المرجع السابق 125.

(109) راجع في الكلام عن الصقلي معجم المؤلفين 1: 170.

الطبي هي الأمارة الوحيدة على شعور الرضّاع بمرضته للنقد في دفاعه الشديد عن مبدأ جريان العادة. وواضح في هذه الفقرة أن الترجمة الأفضل لكلمة سبب هي (occasion)، لا (cause)، ذلك وإن بدت دلالتها واقعة بين المفهومين، لا سيما عندما تتبدى عناية الرضّاع بكنه الواسطة التي يسبب اللهُ تعالى بها الطاعون -العدوى أو الجن- بقدر عنايته بتأكيد أنه لا دافع لشيء من الحوادث إلا الله تعالى.

وأكثر موضع يأتي فيه بجديد هو ما يتكلم فيه في تسمية ما يُشاهَد من تفشي الطاعون، إذ يشدد معارضته لاستخدام كلمة عدوى مع المرض، إلا أنه لا يرى بأسًا في سرد أسباب يوقع الله تعالى المرضَ بها بمقتضى العادة. وقد اطلع على كتابي عالمي الأندلس اللذين استشهد بهما المؤاق -ابن الخطيب وابن خاتمة- ويقر بعلمهما، إلا أنه يخالفهما في رأيهما عن العدوى[110]. ولم يردّ حجة ابن الخطيب لدور الدليل التجريبي في إثبات العدوى فحسب؛ وإنما ذهب كذلك إلى أن القول بالعدوى قائم على افتراض أن المرض يقع في الأول عفوًا[111] قبل أن ينتشر في غيره، وهي فكرة بها عبث لا يقول به إلا الفلاسفة الذين ضللهم ظاهرُ فعل الله تعالى العادي إلى الاعتقاد بالقوة المسببة في المشاهدات[112]. فلا عدوى، لا في الطاعون ولا في الجذام. والأهم من ذلك هو احتمال انتفاء ما يقول في الشرع إن القرب من الداء يؤول إلى موت محتوم أو حتى محتمل، وإن كان ذاك -وهنا يقر بأن رأي ابن الخطيب على هذا-؛ لوجب الفرار منه. وإنما مثل الفرار من الطاعون عنده مثل الفرار من الزحف؛ إذ يحرم الفرار من الزحف لأن البقاء فيه طريق إلى الشهادة، وإلى التسليم للقضاء والقدر، وإلى جبر القلوب لمن لم يقدر على الفرار، ولأن فيه التمريض[113]. ويُعنى في هذه المسألة بتفنيد رأي ابن رشد الشاذ الذي أوجز في صدر هذا

---

(110) الأجوبة التونسية 130، 133، 144-147.

(111) أي هو تخصيص من غير مخصص. [المترجمة]

(112) المرجع السابق 140-145.

(113) المرجع السابق 145-146. وقارنه بما جاء في 155-158 و172-174.

الفصل، أنه يجوز الفرار من الطاعون. هنا يتبع الرصّاع ما يشبه رأي ابن لب إلى حد بعيد، إذ يذهب إلى أن الفرار من الطاعون تضييع المسلم لحق عليه، وهو ترك لرعاية المسن أو المريض الذي لم يقدر على الفرار[114]، ويُعنى في مسألة الشهادة بأن يخطو على خطى ابن حجر، فيبين أن هذه المنزلة لا يدركها إلا الصابر المحتسب[115].

ومع كلام الرصاع الجامع في العدوى، وحجته المتسقة على التعويل الأعمى على الدليل التجريبي؛ فتصريحه بربط الأسباب العادية بوقوع المرض هو الأشد عجبًا، إذ يقول: «هذا الذي ظهر لي في الجواب، وأن الأسباب العادية لم يُنه عن إطلاقها لأن معناها عندها يقع الأمر، لا بها. فلا يصح النهي عن وجود ارتباطها ولا النهي عن اعتقاده ولا النهي عن إطلاق السببية فيها، بل عن إطلاق العدوى فيها، على القول به»[116]. يفصح تأكيده هذا لخطورة إطلاق لفظ العدوى من العالِم عن وعيه بقوة اللغة، وعن إشفاقه من أن يؤول إلى إيقاع العامة من المسلمين في الجهالة، ذلك وإن أطلقه العالِمُ على معنى صحيح[117]. ويتوسع كلامه في العدوى -بإفاضته وإحاطته- عند آراء ابن لب، وهو يحتج للموقف الأشعري القديم نفسه. على أنه لم يَرفع التحير المستمر الذي تسببه مسألة العدوى لعلماء المسلمين. ومرت قرون بعد مراسلتهما، وما زال المذهب الأشعري على تأثيره فيها بمخالفة السببية والعدوى. لكن صُرّح بآراء مختلفة عن مسألة السببية، حتى داخل نطاق الفكر الأشعري. وينتقل الباب الآتي من هذا الفصل إلى السببية والعدوى في فكر فقيه شمال إفريقيا وصوفيها، وهو اليوسي (ت. 1102هـ/ 1691م).

---

(114) المرجع السابق 153-143.

(115) المرجع السابق 158-161. لاحظ أن الرصاع يضع أهمية عظيمة لنية المطعون بالصبر على البلاء، إلى الحد الذي يقول فيه إن من لم يفر من الطاعون فطُعن وشُفي أو مات بغير طعن؛ فيحتمل أنه شهيد.

(116) المرجع السابق 138.

(117) المرجع السابق 149.

رأي أشعري مبتدَع في السببية؟ الأسباب في كتاب اليوسي

ولد الحسن بن مسعود اليوسي نحو سنة 1040هـ/ 1630-1631م، وتوفي سنة 1102هـ/ 1691م. كان علَمًا من أعلام الفكر في مغرب القرن السابع عشر، ربما عُرف في الدراسات المتأخرة برسالته الطويلة الواعظة للسلطان العلوي مولاي إسماعيل -الذي حكم في الفترة من 1672م إلى 1727م-[118]. انتهز اليوسي في كتاب المحاضرات في الأدب واللغة فرصة التعليق على مشكلة السببية في سياق إبطال النبي صلى الله عليه وسلم للطِّيَرة والعدوى. وما يميز اليوسي عن أشاعرة مثل السنوسي هو أنه حاول إفساح مجال للسببية داخل إطار فيه يقيِّد -صراحةً- كل فعل بإرادة الله تعالى. وتم له ذلك عندما ربَط فعل الله تعالى العادي بحكمته، فإن كان لا قوة في الأسباب الظاهرة بذاتها؛ فيعوَّل على اقترانها بالمسبَّبات بما يكفي لأخذ هذا الارتباط في الحسبان. وعدم فهم ذلك، وإنكار خلق الله تعالى الحوادث مرتبطًا بعضها ببعض؛ كلٌّ يوشك أن يكون إثمًا عظيمًا عِظمَ الخلط بين الأسباب ومسبِّبها:

«واعلم أن هذه الأمور العادية يضل فيها العامَّة والقاصرون من الخاصَّة. أمَّا العامَّة فإنَّهم إذا رأوا شيئًا عند شيء نسبوه إلى ذلك الشيء وغفلوا عن الله تعالى ولم يعلموا أنَّ الله تعالى هو الفاعل وحده ولا تأثير لشيء من الكائنات بحال. فوقعوا في الشرك وفاتهم التوحيد. وأمَّا القاصرون من الخاصة المعتقدين لانفراد المولى تعالى بالفعل وأن لا شريك له فإنَّهم يجرون على هذا المعنى وينكرون حكمة الله تعالى في أرضه وسمائه، فإذا قيل لهم إنَّ هذا الشيء يكون عند وجود هذا السبب قالوا هذا لا معوَّل عليه، فإنَّ السبب لا تأثير له ووجوده وعدمه سواء. وهذا أيضًا جهل عظيم، فإنَّ الله تعالى كما أنه قادر مريد لا شريك له كذلك هو حكيم

(118) راجع في سيرة اليوسي (Honerkamp, "Al-Ḥasan ibn Mas'ūd al-Yūsī")، و(Berque, *Al-Yousi*)، والفقيه أبو علي اليوسي للمدغري.

يفعل أشياء عند أشياء، ويرتّب أسبابًا ومسبّبات حكمةً منه تعالى ورفقًا بعباده في تأنيس نفوسهم بالأسباب المشهودة»[119].

يتخذ اليوسي هذا النهج في الاستدلال، فيذهب إلى أنه قد يعوّل على الدواء في إبراء الناس على التساوق. وأوّل حديثي الفرار من المجذوم وورود الممرض على المصح بطريقين: باحتمالهما تقرير فعل الله تعالى العادي، وبالتسليم كذلك باحتمالهما موافقة المقصد الشرعي سد الذرائع[120]. يُعنى اليوسي بتأكيد قدرة الله تعالى على مخالفة فعله العادي حين يشاء -في حال الخوارق مثلًا-، إلا أنه يصعب تفسير فهمه للسببية بغير أنه فهم يُثبت العدوى. لكن ربما كانت آراء اليوسي خافتة إلى حد أن لم تخلّف عظيمَ صدى حتى أُغفلت في رسائل الطاعون التي طلعت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[121].

تتمة

كانت السببية مجلبَ لبس عظيم بين العلماء. فعند القرطبي ألا دليل حسي دامغ على العدوى، تمامًا مثلما عند السنوسي وجل علماء الأشاعرة وغير الأشاعرة الذين جاء الحديث عنهم في هذا الفصل. والحق أنهم رفضوا التعويل على الدليل الحسي ألبتة، فأحدثوا جانبًا من النزعة الشكوكية التي كان لها أتباع من اليونان القدماء إلى ما بعد أيام هيوم[122]. وخالف ذلك السنوسي وعلماء كثر غيره، إذ سلموا بالسببية -ضمنًا أو تصريحًا- في محيط الطب. ويحسن الرجوع إلى أنه غالبًا ما يوضع الجذام على العموم في حال التأثير بالإعداء، وهو ما لا

(119) المحاضرات 96.

(120) المرجع السابق 98.

(121) راجع الفصل السادس، تجد كلامًا أكثر في الاعتقاد الأشعري في رسائل المغرب عن الطاعون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

(122) راجع مثلًا الصفحة 282 على الخصوص من (Olshewsky. "Classical Roots of Hume's Skepticism").

يكون في الطاعون إلا قليلًا[123]، فلم ذاك؟ إذ الحديث ينكر العدوى على العموم دونما ذكر لمرض بعينه. واعتقاد أن الموت بالطاعون سبيل إلى الشهادة -الذي لم يخصُّه ابن لب بأهمية- ليس بالضرورة حجة قاطعة على العدوى. فربما كان لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن القرب من المجذوم دور في عده من المهالك، حتى مع بذل شراح الحديث والمتكلمين غاية جهدهم لتوضيح أن هذا الحديث عن المؤمنين العاجزين عن استجداء التوكل على الله تعالى الذي يكفي للصبر على ابتلاء القرب من المجذوم. لكن المجذومين يتزايدون، ولا يحب عمومُ الناس صحبتهم، أما الطاعون فلا يقع إلا حين وحين، ويموت أصحابه من قريب. كان العلماء تحت ضغط اجتماعي لعزل مَن يتكبد داء طويلَ الأجل، خالط أصحابُه مجتمعهم لسنوات، وهو أعظم من ضغط عزل المطعونين الذين يموت جلهم في أيام معدودات. على أنه في الوقت نفسه الذي احتج فيه الفقهاء لاستبعاد المجذومين من المجتمع، صرفوا عنايتهم إلى ضمان عدم التعدي على حقوق المجذومين. فحقهم في الاستسقاء -مثلاً- مقدَّم على خوف إخوانهم المسلمين، ولهم ما للأمة حتى وإن رُغب عن مخالطتهم. أما الحال في الطاعون فاختلفت؛ فالحقوق التي سعى ابن لب إلى صونها هي أيضًا حقوق الأفراد، حقوق المرضى، إلا أنه لا سبيل هذه المرة إلى تسويغ ترك البقاء معهم.

وقد ألمحنا في التمهيد إلى أنه حتى وإن اعتقد المرء بالعول على الإدراك الحسي؛ فلم يكن الدليل الذي جاء به العلم أيامها فيما يتعلق بالطاعون قويًا قوةً تكفي لمعارضة التفسير الموروث للسنة النبوية بعدم الإعداء في الطاعون. وإن سُلِّم بأن الشريعة الإسلامية تتغير بحيث تتسع لقيم المجتمع ومعتقداته المتبدلة؛ فيمكن إذًا افتراض أنه عندما توضع حجة على درجة حسنة من الإقناع، ويتبعها عدد لا بأس به من الناس؛ سيراجَع التفسير الموروث جذريًا. ويجيء الكلام في سبيل وقوع بعض من هذا في القرن التاسع عشر في الفصل السادس.

---

(123) وفي ابن رشد مثال بارز على العلماء الذين كانوا يعتقدون أن رائحة المجذوم قد تأتي بأذى.

يمثل ما كتب ابن لب والرصاع توثيقًا فقهيًا بديعًا في ذاته، بغض الطرف عن موقفه من العدوى. أخذ صاحباه من بعض الآراء العلمية التي أدركاها عن الطاعون والعدوى، فأطّراها بلغة الكلام الأشعري، وهو أكثر نهج نظري متقدم اتُبع في زمنهما. وقد يعارض تأكيدُهما مدى أهمية تعاون المسلمين كتاباتِ ابن رشد الذي كان مشتغلًا بتجديد الفقه المالكي وبتسويغ آراء المذهب بالأحاديث النبوية. فعندهما ألا مجال لمرض يقتل عشوائيًا ويهدم القوام الاجتماعي في الأمة المسلمة. إذ ينذر هذا المجرى بجعل الموت اعتباطيًّا، ومن ثم، لا معنى له. بذلك لا يمكن عد المرض معديًا، وإنما هو الله تعالى يميتُ كلَّ ميِّتٍ. وصحيحُ ما يرُد به العبد على وقوع الوباء هو أن يتوكل على الله تعالى وألا ينسى واجبه تجاه إخوانه.

الفصل السادس

العدوى، عود على بدء
رسائل الطاعون المغربية أوائل العصر المتأخر[1]

«تهدم هذه الحيثية -في الآن ذاته- ما أسماه الأقدمون "السفسطة الكسول"... التي تنتهي إلى قرار بعدم فعل شيء؛ إذ سيقول الناس لو كان ما أطلبه لا بد أن يقع؛ فسيقع حتى وإن كان ما عليّ فعل شيء، وإن كان لا بد ألا يقع؛ فلن يقع أبدًا مهما تكلّفتُ لإدراكه. ومفترَض أن هذه الحتمية موجودة في الحوادث وهي منفصلة عن أسبابها، ويمكن أن يصطلح عليها بـ "القدرية في الإسلام"... ذلك أنه يقال إن ثمة طريق استدلال مشابه يدفع التُّرك إلى عدم اجتناب الأماكن التي أتى عليها الطاعون».

لايبنتس، الثيوديسيا (Theodicy)

«الحمد لله مرتب الأسباب والعلل، مقدِّر الموت والحياة المؤثر عن الأدواء والعلل».

حمدان بن عثمان، مفتتح إتحاف المنصفين والأدباء
بمباحث الاحتراز عن الوباء

---

(1) الاقتباسات: (Leibniz, *Theodicy*, 153)، وقد دلني إلى هذه الفقرة (Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 25).
إتحاف المنصفين والأدباء بمباحث الإحتراز عن الوباء لحمدان خوجة 43.

رأى كثير من الأوروبيين والمسلمين في أوائل العصر المتأخر انقسامًا متأصلًا بين موقف الأوروبيين وموقف المسلمين من المرض الوبائي، وأفادوا من هذا الاختلاف في البرهنة على "العقلانية" المتأصلة أو "التقوى" المتأصلة في تراث كل منهما الديني أو الثقافي. وأنا أذهب في هذا الفصل إلى أنه دائمًا ما وجدت آراء مختلفة عند المسلمين حول طبيعة الطاعون المعدية، وإلى أن المنعطف الذي اتُخذ في القرن التاسع عشر -عندما اتسع قبول الإعداء للمرة الأولى- قد تمخض عن تاريخ نفيس من الجدل بين علماء المسلمين في هذه المسألة وفي "العلوم العقلانية" التي أُخذت عن القوى الاستعمارية الأوروبية ومختصيها في المجال الطبي. ويقع الخلاف حول العدوى خلف ستار واحدة من أثقل المشاكل التي واجهها مؤرخو أوائل العالم الإسلامي المتأخر، وهي صعود أوروبا إلى رأس حدّية الفكر والسياسة، و"انحطاط" الأمم الإسلامية الذي زامنه. وثمة مسألة محل خلاف متعلقة بذلك، وهي تصوير "الحداثة" و"التنوير" وكأنهما يصلان الشرق الأوسط للمرة الأولى على يد القوى الاستعمارية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد نُقدت هذه الروايات الرئيسة في كثير من تفصيلاتها، وبيَّن علماء شتى الوسيلة التي خاض بها زمرة من المفكرين المسلمين في الشرق الأوسط -وفي غيره من العالم الإسلامي- في معركة نقدية مع تراثهم قبل أن يواجهوا الاستعمار الأوروبي أو التنوير، إلا أن الخلاصات الجامعة في هذه الروايات لم تُستبدل بعد[2]. وغايتي هنا هي تبيين الوسيلة التي جاء بها فهمُ العلوم -وحتى فهم العقلانية- بأنها في جوهرها غربية أو أوروبية إلى حدٍّ، فأثر على فهمنا لمواقف المسلمين من المرض الوبائي ولمفهوم العدوى في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصر المتأخر، وأحسب أنه شوهه.

---

(2) راجع على الخصوص (Sabra, "Greek Science in Medieval Islam"; "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology"). والقضايا المنهجية الكثيرة التي طُرحت في مقال جورج صليبا (History of Arabic Astronomy) هي كذلك متصلة اتصالًا كبيرًا بالخلاف المبسوط هنا.

وقبل الاسترسال في هذا؛ فحقيق بالذكر اثنان من التصورات التأريخية المسبقة التي أيدت الرواية الموروثة التي تقول إن العالم الإسلامي كان في سبات من الخرافة وغياب العقلانية قبل وصول الحداثة الأوروبية إليه: (1) كان منتشرًا حتى زمن قريب -ربما العقود الثلاثة الماضية أو نحوها- الأخذُ بأن الشريعة الإسلامية -وحضارتها جملةً- جاءت بعد فترة تكوين واستحداث عميقَين ومع أوْج العصور الوسطى، فدخلت فترة ركود لم تنته حتى فرض القوانين الأوروبية في ظل القوى الاستعمارية. (2) ومثل ذلك أن شاع -وفُصِّل فيه الكلام في القرن التاسع عشر- افتراضٌ أن واحدًا من الأسباب الرئيسة وراء تعسر استيعاب علوم أوروبا وطرائق تفكيرها في القرن التاسع عشر هو الصوفية، إذ بانصراف اهتمامها إلى الأمور الأخروية تعارض العقلانية المادية التي تروج لها القوى الاستعمارية وتضرب مثالًا عليها[3]. وأنا أود دون أن أدخل في نقاش طويل حول صحة التوصيفين أن أنوه إلى أنهما قد يسَّرا الأخذ ببعض المصادر ونظريات المعرفة وتقديمها على غيرها دونما نقد. لقد ثبَّطا على الخصوص البحثَ في صحيح الطرق التي تصور بها المسلمون في هذه الفترة الطاعونَ والعدوى، وحالا بيننا وبين السؤال عن سبب تباين المواقف من هذه المسائل وتغيرها، والوسيلة الحقيقية التي تباينت وتغيرت بها. وإنما كثيرًا ما أخذ المؤرخون بروايات فيها يكون المسلمون الذين ينبني عملهم على الطريقة القدرية متبعين للإسلام، أما المسلمون الذين لم يكن عملهم على الطريق ذاته؛ فلا يتبعون الإسلام. وأنا أبني على فصول سابقة وأوضح في تحليلي الآتي أن ثمة أفهامًا كثيرة متباينة عن الممارسة الإسلامية الصحيحة المتعلقة بالعدوى، وكلها يتنافس على مشروعيتها وحُجيتها.

يتناول البابان الرئيسان لهذا الفصل (1) العدوى في رسائل الطاعون التي طلعت على جنوب إفريقيا من القرن السابع عشر إلى التاسع عشر. (2) والعدوى

---

(3) راجع (Munson, *Religion and Power in Morocco*, 81-87)، نجد تعليقات دقيقة فطنة عن الصوفية بداية التاريخ المغربي المتأخر.

والتغير الطبي والفقهي في القرن التاسع عشر: مثال حمدان خوجة. ولا بد أن نضع في الحسبان أن المؤلفين محل البحث لم يتناولوا العدوى بصفتها ظاهرةً منفصلةً، وإنما مفهومًا -يُقبل أو يُرد أو يُسوَّغ- له -في فترات شتى- تضمينات طبية وفقهية واجتماعية وعقدية. كذلك لا بد أن نضع في الحسبان أن هذه الخطابات لم تُمارس بمعزل بعضها عن بعضها، وقد تبين في الفصل الخامس أن لعلم الكلام أثرًا في الكلام الفقهي في العدوى، ورأينا في الفصل الثالث أن للطب أثرًا فيها كذلك، ولم يكن التأثير في طريق واحد.

والمسألة الأخيرة -وربما الأصعب في التقييم البيّن- هي أن ثمة تأثيرًا للاستعمار وللبروز السياسي والاقتصادي الأوروبي على مسار التغيير الفقهي والطبي في شمال إفريقيا. ولا جرم أن الحكومة المغربية قد تصدت للمساعي الأوروبية إلى السيطرة على التدفق السكاني أثناء الأوبئة -إذ رأت التدخلات الأوروبية استهانةً بسيادتها-، إلا أنه أحيانًا ما ردَّت الدول الأوروبية وممثلوها جهودَ المسلمين في فرض الحجر الصحي لأنها تضر بالمصالح التجارية الأوروبية. وينبغي فهم أن السياسة التي دعا إليها حاكم أو عالم ما في فترة بعينها لمواجهة العدوى ليست لها علاقة بالإسلام -على كونه منظومة دينية مجردة- بقدر علاقتها بمناظرات فكرية ومقامات سياسية معينة.

رسائل الطاعون في القرن السابع عشر إلى التاسع عشر: التوكل على الله في أزمنة الطاعون

كيف تغيرت المواقف في العالم الإسلامي من إثبات العدوى في حال الطاعون، ومتى، ولم؟ قد بينَت الرؤى حول العدوى التي استُعرضت حتى الآن في هذا الكتاب طيفًا واسعًا من الآراء، إلا أنه عندما يُضاف الدليل من شروح الحديث ومن متكلمي الأشاعرة إلى هذا الجمع؛ فكأن ميزان الرأي يضاد انتقال الطاعون من واحد إلى آخر. وعندما نقرأ هذه الرسائل على أية حال؛ فعلينا أن نتذكر أن الدليل التجريبي القاطع على انتقال الطاعون من واحد إلى آخر لم يطلع حتى

نهاية القرن التاسع عشر، وذلك عندما تعرف ألكسندر يرسين (Alexandre Yersin) (ت. 1943م) على البكتيريا التي سميت بعد ذلك باسمه "اليرسينيا الطاعونية" (Yersinia pestis)[4]. وقد تقدمت مناظرة حية وسط الأوروبيين والمسلمين حول انتقال المرض والعدوى في حال الطاعون[5]. وسأبسط في هذا الباب لمحة عامة عن رسائل الطاعون التي كتبت في شمال إفريقيا بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، فأعيِّن المواقف الرئيسة من العدوى، والعوامل الأصيلة التي شكلت هذه المواقف. والنصوص التي استُعرضت هنا هي -مرتبة ترتيبًا زمنيًا-[6]:

1. **مسألة في حكم العدوى لمحمد بن أحمد الحاج (ت. 1128هـ/ 1715م)[7].**

2. **جواب عمن حل ببلادهم طاعون لأحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت. 1156هـ/ 1743م)[8].**

---

(4) راجع (Marriott, Plague)؛ تجد سردًا سلسًا لهذا الاكتشاف، وقد تعسر بعض مواضعه.

(5) راجع مثلًا (Zuckerman, "Plague and Contagionism") و(Ackerknecht, "Anticontagionism").

(6) ليست هذه المؤلفات بالجامعة للنصوص المكتوبة عن الطاعون أو العدوى في المغرب الإسلامي خلال هذه القرون، وإن كان يمكن القول إنها تمثلها.

(7) خزانة المذهب المالكي، الرباط، المغرب، رقم 12، 369 من (أ) إلى (ي)، الأوراق (79-95). ويجدر التنويه إلى أنه وإن استشهد المؤلف هنا بأحمد بن مبارك؛ فقد توفي قبله بنحو الثلاثين سنة. وقد ولد أحمد بن مبارك سنة 1090هـ/ 1679م، إلا أنه يحتمل تمامًا أن يكون ابن الحاج قد عرفه. وفي الكلام عن محمد بن أحمد الحاج، راجع شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد مخلوف 332. وفي الكلام عن أحمد بن مبارك، راجع معجم المؤلفين لعمر كحالة 1: 235.

(8) الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم 2716 (ت 1348)، الأوراق 125-128. ضُمِّنت هذه الرسالة في المعيار الجديد للوزاني، 2: 234-241.

3. راحة الإنسان في طب الأبدان لأبي عبد الله محمد الشابي الحميدي السوسي (ت. 1163هـ/ 1749م)(9).

4. رسالة في الطعن والطاعون لمحمد بن الحسن البناني (ت. 1194هـ/ 1780م)(10).

5. سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر لأحمد بن محمد بن عجيبة (ت. 1224هـ/ 1809م)(11).

6. أجوبة في أحكام الطاعون لمحمد بن أحمد الرهوني (ت. 1230هـ/ 1814م)(12).

7. رسالة فيمن حل بأرضهم طاعون لمحمد بن أبي القاسم الفلالي (ت. بعد 1252هـ/ 1836م)(13).

8. كلام الأئمة على حديث لا عدوى، لمحمد بن المدني بن علي جنون (ت. 1302هـ/ 1884م)(14).

9. أقوال المطاعين في الطعن والطواعين، للعربي المشرفي الغريسي (ت. 1313هـ/ 1895م)(15).

لم شعر هؤلاء العلماء بأنهم مضطرون إلى إضافة أفكارهم عن موضوع قد سبق وبُذل فيه جهد عظيم؟ الجواب الأوضح هو أن الطاعون وأمراض وبائية أخرى

---

(9) (Mustapha, Histoire de la medicine, 211-16).

(10) الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم (ث 1854)، الأوراق 44-48.

(11) المرجع السابق، رقم (ث 2589)، 1-22.

(12) المرجع السابق، رقم (ث 2251)، 1-48. وقد ضمّن جزء من هذه في المعيار الجديد للوزّاني 2: 241-257 -والصفحات السبعة عشر الأولى محذوفة-، وذلك مع رسالة أحمد بن مبارك.

(13) الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم (ث 2251)، 49-79.

(14) المرجع السابق، رقم (ث 640) (791)، 46-110.

(15) خزانة المذهب المالكي، الرباط، المغرب، رقم 2054، الأوراق 1-131.

قد ظلت حاضرة فيهم. ومع قدر الوقت والجهد العظيم الذي صرفه من سبق من العلماء في تناول مسألة العدوى؛ استمر الجدال فيه، وهو ما يلمع إلى أن الأجيال اللاحقة لم ترض تمامًا عما سبق من سبل تناول المسألة. أنكر مؤلفو هذه الرسائل وجودَ العدوى وانتقالَ المرض في حال الطاعون، إلا قليلا منهم يأتي الكلام فيهم في الصفحات الآتية. وعظم استنادهم في نظم حججهم إلى من سبقهم من الثقات، ومنهم ابن رشد الجد[16]، وابن لب[17]، وابن حجر على الخصوص[18]. وقد استشهد جميعهم -أو يكادون- بحجج ابن حجر على العدوى وحججه لواسطة الجان. واستشهدوا -بالقدر نفسه- بغيره من الثقات الذين لم أتكلم عنهم من قبل، ومنهم أحمد بن محمد بن عبد الله القلشاني (ت. 863هـ/ 1459م)، وهو المصنِّف التونسي لشرح المرجع الفقهي الذي وضعه ابن أبي زيد (ت. 386هـ/ 996م) باسم الرسالة في فقه الإمام مالك. ومنهم كذلك أحمد بن أحمد زروق (ت. 899هـ/ 1493م)، وهو فقيه وصوفي كبير من

(16) استُشهد بآراء ابن رشد، وكثر الاستشهاد برأيه بجواز القدوم على أرض وقع بها الطاعون والخروج منها، وذلك في مسألة في حكم العدوى لابن الحاج 81ل، 85ل، 91غ، وجواب عمن حل ببلادهم طاعون لابن مبارك -تجده باختصار في صفحة 239-، وفي سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر لابن عجيبة 13، وأجوبة في أحكام الطاعون للرهوني 243، 249، ورسالة فيمن حل بأرضهم طاعون للفلالي 5ل، 6غ، 9غ -من طريق ابن جُزَيّ-، ومختصرًا في كلام الأئمة على حديث لا عدوى 104.

(17) استشهد بفتوى ابن لب في مسائل في حكم العدوى 90غ-90ل، 91غ، وأجوبة في أحكام الطاعون 254، 256.

(18) يمكن قياس مدى موثوقية ابن حجر من بين علماء المالكية هؤلاء -مع انتمائه للمذهب الشافعي- بأنه لم يخالفه أحد ممن استشهدوا به. ونحن نجد إحالات مؤيِّدة إلى آرائه التي كثيرًا ما يكون منها تفنيده للسبكي، لا سيما في الطريقة السادسة التي يمكن بها الجمع بين الأحاديث المروية في هذه المسألة -في فتح الباري الذي جاء الكلام فيه في الفصل الأول-، وذلك في مسألة في حكم العدوى 84ل-85غ، 86غ-87ل، 92ل، وجواب عمن حل ببلادهم طاعون 235-240، وأجوبة في أحكام الطاعون، 242 و244 و252، وفي أولاهم بذكر الرهوني -مدافعًا- أن آراء مثل آراء ابن حجر موجودة كذلك في كتب مشهورة للمالكية، ورسالة في الطعن والطواعين للبناني 45غ-47غ، وكلام الأئمة لابن أبي جنون 50-54، وأقوال المطاعين في الطعن والطواعين 93غ-93ل، 108ل، 114غ.

فاس، ومحمد بن محمد الحطاب (ت. 954هـ/ 1547م)[19]. وبحكم الطرق التي بها استُشهد بالمؤلفين الثلاثة، فإنهم لم يأتوا بجديد إلى النقاش إلا قليلًا؛ إذ كان كثير من استنادهم إلى مصادر قديمة.

أنكرت رسائل الطاعون هذه وجود العدوى على السواء، إلا أنها بعُدت من الإجماع على مسائل متعلقة بالعدوى، مثل القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو الخروج منها، أو إن كان الطاعون معديًا أم لا. ويمكن أن يربط إنكار كثير من المؤلفين للعدوى باتباعهم المذهب الأشعري[20]. وقد رأينا في الفصل الخامس أن متكلمي الأشاعرة ينكرون وجود فاعل غير الله تعالى، ويرون أن مفهوم العدوى يجر على أن للطاعون طبعًا واستقلالًا. ولا يلزم طريق الاستدلال هذا إنكار للأسباب بالضرورة -كما يقول به اليوسي-، ويؤيد الرهوني والفلالي صراحةً فكرةَ أن الله تعالى يجعل القرب من الطاعون سببًا في

---

(19) هذه القائمة أبعد من أن تكون جامعة. لقد عوّل هؤلاء المؤلفون على رأس ما كتب في العدوى مما يوجد في شروح الحديث التي جاء الكلام فيها في الفصل الثاني، هذا إضافة إلى استنادهم إلى المؤلفين الأقدمين لرسائل الطاعون. راجع في الكلام عن القلشاني نيل الابتهاج بتطريز الديباج للتنبكتي 116-117، ولا أعلم لهذا الكتاب نسخة باقية. ويذكر ابن أبي زيد الطاعون ذكرًا وجيزًا في الفصل قبل الأخير من كتابه الرسالة في فقه الإمام مالك 120-121، ناقلًا نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الخروج من بلد وقع به الطاعون أو القدوم عليه. وقد درس كوغل (Kugle) مؤخرًا حياةَ أحمد زروق بالتفصيل، فطلع بكتابه (Rebel between Spirit and Law). ولم أتمكن من معرفة أي من مؤلفات زرّوق الكثيرة قد عوّل عليها هؤلاء المؤلفون. وللكلام عن محمد بن محمد الحطاب راجع نيل الابتهاج بتطريز الديباج 592-594، حيثما يضع التنبكي لكتابه في الطاعون عنوان عمدة الراوين في أحكام الطواعين. وبقدر ما أعلم أن النسخة الوحيدة المتبقية من هذا الكتاب موجودة في المكتبة الوطنية للطب (The National Library of Medicine)، رقم (MS A 80). ولم أتمكن من التحصل على نسخة منها مع تكرير محاولاتي.

(20) ثمة حجج طلع بها الأشاعرة في كتاب ابن أحمد الحاج مسائل في حكم العدوى 87ل-88غ، وفي راحة الإنسان في طب الأبدان للسوسي 212، وسلك الدرر في ذكر القضاء والقدر لابن عجيبة 11، وأجوبة في أحكام الطاعون للرهوني، وذلك في صفحة 2 -في مخطوط لم يدرجه الوزّاني- وصفحتي 250-251، ورسالة فيمن حل بأرضهم طاعون للفلالي 12غ، 13ل، وكلام الأئمة على حديث لا عدوى لابن علي جنون 62-63.

انتقاله، وكلاهما كان يكتب في الوقت نفسه الذي يكتب فيه حمدان خوجة -الذي تُدرس آراؤه في الباب الآتي-، إلا أنهما خالفاه في أنهما وجدا تسويغًا للاحتراز من الطاعون وحده في التراث العلمي الإسلامي.

وحيث إنه كان لكثير من المؤلفين الذين يأتي الكلام فيهم هنا صلة ما بالتصوف، وإنهم رجعوا في رسائلهم -صراحةً أو ضمنًا- إلى مبدأ التوكل على الله تعالى؛ فلا بد إذًا من يسير الكلام عن دلالة مصطلح التصوف في التاريخ. أحيانًا ما يتساهل المتصوفةُ -إن لم يكن المسلمون بعامة- في تأطير التوكل بجبر مستسلم[21]. وحق أنه كان يُفهم من التوكل بين الزهّاد -في القرنين الأول والثاني الهجري/ السابع والثامن الميلادي- أنه داخل في الإيمان لا انفصام له عنه، ويعد فعله جانبًا رئيسًا من فعل التوحيد[22]. وأحيانًا ما آل هذا الفهم إلى رد أفعال المرء -أو تجريدها- من الاعتقاد في الأسباب، فيتواكل الزاهد على الله تعالى بأن يأبى ارتداء الدروع في النزال، أو يرتحل في البوادي دون استصحاب زاد، أو يقترب من حيوان مفترس مثل الأسد[23]. ولا عجب من أن يُذكر في هذا السياق من خواصّ أمة الإسلام الأولى -مثل أبي عبيدة بن الجراح (ت. 17هـ/ 638م)، وشريح القاضي (ت. 76هـ/ 695-696م أو 78هـ/ 697-698م)- بأنهم ينكرون نجاعة الفرار من الطاعون[24]. كذلك منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وأخذ كثير من الزهّاد الأوَل -ومَن دونهم كذلك- يدعون إلى الترفع عن الاستعانة بالطب؛ وذلك إما لأن الداء يلجئ المرء إلى الله تعالى، أو لأنه تعالى يرفع المرض بموعد[25].

---

(21) راجع مثلًا (Leibniz, *Theodicy*, 153).

(22) راجع (Reinert, *Die Lehre vom tawakkul*, 13, 25).

(23) المرجع السابق 145-146، 162.

(24) المرجع السابق 165. ومصدر هذه النوادر هو بالتتابع تاريخ الرسل والملوك للطبري (ت. 310هـ/ 923م)، وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نُعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (ت. 430هـ/ 1038م). راجع (van Ess, Fehltritt des Gelehrten, 30-32)، نجد كلامًا مفصَّلًا عن الأخبار المختلفة حول موقف أبي عبيدة بن الجراح من الطاعون.

(25) راجع (Reinert, *Die Lehre vom tawakkul*, 207-11).

وكل من المسلمين غير الزهّاد وبعض من الصوفية الأقدمين من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي قد شدد الهجوم على هذا التفسير الذي فيه مغالاة. ثم تغير الفهم السائد عن التوكل في بضعة قرون، فلم يعد لازمًا على المرء إثبات إيمانه بوحدانية الله تعالى بأن يردَّ الأسباب بإطلاق، وبات يدل على إدخال المفهوم في جَوَّانيّه لبيان نيته، لا لبيان توكله على الأسباب. دُوِّن هذا الفهم تدوينًا بيِّنًا في كتابات ثقات مثل المحاسبي (ت. 243هـ/ 857م)، والمكي (ت. 383هـ/ 993م أو 386هـ/ 996م)، والقشيري (ت. 465هـ/ 1074م)، وهو ينم عن تحول أوسع: أنه لم يعد الزهّاد هم رأس من يعرِّف التوكل، إذ عده المتصوفة البغداديون -في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي- واحدة من الأحوال الروحية الجَوَّانية التي يقصدون إلى الوصول إليها[26]. ثم جاء القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، فذهب صوفية من مثل المكي إلى أن الوسائط هي محل حكمة الله تعالى، وبات يتزايد فهم التوكل بأنه المدى الذي يكون فيه الخواص القادرون على أفعال الزهد دون إفساد إيمانهم بالله تعالى في داخلهم[27]. كما أن المؤلفين الذين يعودون إلى زمن المحاسبي -في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي- قد نقدوا الاعتقاد بأن الاستنكاف عن العلاج الطبي تعبير مشروع عن التوكل، وذلك بأن عادلوا هذا التفريط بقتل النفس[28]. ثم طلع الفقيه والمتكلم المتصوف المشهور أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) فتكلم في التوكل في كتابه المؤثر إحياء علوم الدين، وبين أن التوكل على الله تعالى موافق استعمال الدواء الذي يكون واجبًا في الأحوال التي يُخشى منها الهلاكُ[29]. كذلك ذهب الغزالي إلى النهي عن الفرار من الطاعون؛ وذلك لأن رعاية من أصابهم الداء واجبة على الأصحاء، ولأنه

---

(26) المرجع السابق 217-226. راجع (Karamustafa, Sufism)، تجد تحليلًا لعلاقة الزهد بالتصوف في الصوفية القديمة.

(27) (Reinert, *Die Lehre vom tawakkul*, 227, 230, 235).

(28) المرجع السابق 268.

(29) راجع (al-Ghazālī, *Al-Ghazali*, 125-26).

يُخشى انتشار المرض، فيقول: «والمسلمون كالبنيان يشدُّ بعضه بعضًا، والمؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى إليه سائر أعضائه»[30]. على أنه وإن قبل الغزالي الاعتقاد الطبي الذي كان في زمنه من أن تلوث الهواء سبب في الطاعون؛ فقد أجاز كذلك أن يقترب المرء من جماعة مطعونة إن احتاجت إلى مساعدته في تسكين آلامهم[31]. لكنه أمسك -ببعض الاحتراز- عن الكلام في مسألة العدوى نفسها. وفي كلامه عن الموقف الصحيح من الطاعون قال: «فهذه الأمور دقيقة فمن لا يلاحظها وينظر إلى ظواهر الأخبار والآثار يتناقض عنده أكثر ما سمعه، وغلط العباد والزهاد في مثل هذا كثيرٌ، وإنما شرف العلم وفضيلته لأجل ذلك»[32]. وإن ظل الفهم الصحيح للتوكل محل مناظرة في القرون التي تبعت زمن الغزالي، فلما أتى به في مسألة التصرف مع الطاعون صداه عند كثير من أصحاب رسائل الطاعون في أوائل العصر المتأخر[33].

كذلك يلزم اثنين من الرسائل التي كتبت في هذه الفترة عناية وتفصيل. جاء أبو عيسى سيدي المهدي الوزَّاني (ت. 1342هـ/ 1923م) بتذييل لمجموعة فتاوى الونشريسي في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بعنوان **المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب**، فوضع رسالة الرهوني عقيب رسالة أحمد بن مبارك، وهو فقيه ومتصوف جليل يُعرف اليوم

---

(30) راجع (al-Ghazālī, *Al-Ghazali*, 134). اهـ
وراجع كتاب التوحيد والتوكل من إحياء علوم الدين، ط. دار ابن حزم، 1653. [المترجمة]

(31) راجع (al-Ghazālī, *Al-Ghazali*, 134-135). اهـ
وراجع كتاب التوحيد والتوكل من إحياء علوم الدين، ط. دار ابن حزم، 1653. [المترجمة]

(32) المرجع السابق 135.

(33) راجع في نقد التفسيرات المغال فيها للتوكل تعليقات العالمين الحنبليين ابن الجوزي في تلبيس إبليس 269-276، وابن قيم الجوزية في مدارج السالكين 3: 494-501. وكتاب الأخير على الخصوص يسترعي الاهتمام؛ ذلك أنه في ذاته كتاب في التصوف وشرح على منازل السائرين الذي وضعه الصوفي الحنبلي عبد الله الأنصاري الهروي (ت. 481هـ/ 1089م).

بكتاب الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، وهو كتاب يلخص فيه تعاليم شيخه ومربيه عبد العزيز الدباغ (ت. 1131هـ/ 1719م). وقد جاء ابن المبارك في جزء من رسالته فأحال إلى ابن رشد، وزعم أن أكثر المالكية ذهبوا إلى جواز خروج العبد من أرض وقع بها الطاعون ما دام لم يفر[34]. وهنا يُقدم الوزَّاني رسالة الرهوني فيقول: «وخالفه الشيخ الرهوني فيما قاله من عدم منع القادم مِن بَلَده لِتجارةٍ أو نحوِها، ورجَّحَ هو جواز المنع، فقال في جواب له عن مسائل سُئل عنها ما نصه: وأمَّا منعُ من ليس ببلدهم طاعونٌ مَن قَدِمَ من بلَدِهِ؛ فلم أقف على من تعرض له صريحًا، إلا ما وجدته في جواب منسوب لشيخ شيوخنا العلامة المشارك سيدي أحمد مبارك، ونصُّ ما وقفتُ عليه باختصار، فذكره»[35].

كان الرهوني مفتيًا وفقيهًا كبيرًا في المغرب في أوائل القرن التاسع عشر، وقد صرف قسمًا كبيرًا من رسالته إلى تلخيص الآراء الوافرة التي قيلت في مسألة العدوى، ومنها ما جاء في جواز القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو عدم جوازه[36]. وهو وإن ذكر أنه استند إلى من سبقه من الثقات -ومنهم ابن رشد وابن لب وابن حجر-؛ فقد خلص إلى استنباط يخالف بوضوح ما خلُصوا إليه. ومحور حجته كامن في ردِّه تفريق كثير ممن سبقه من العلماء الجذام عن الطاعون. ويستهل احتجاجه لرؤيته هذه بتأييده خامس الآراء الستة التي بسطها ابن حجر في فتح الباري عن موضوع العدوى: وهو أنه يقصد من إنكار العدوى

---

(34) جواب عمن حل ببلادهم طاعون 231. وراجع كذلك عن هذه الرسالة تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للبزاز 397-398.

(35) المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب 241. واختيار الوزاني لهاتين الرسالتين، وتقديمه الرهوني على أحمد بن مبارك، ووضعهما في فصل الحج؛ كل ذلك حقيق ببحث أعمق.

(36) وفي الكلام عن الرهوني راجع شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف 378. يذكر الرهوني في بداية رسالته أنه كتبها ردًّا على أسئلة من عبد الله ابن معلمه محمد بن الحسن الجَنْوي (ت. 1220هـ/ 1805م). راجع شجرة النور الزكية 375.

تفنيد الاعتقاد الجاهلي بأن الداء معد بطبعه، ويبين أن كل شيء موكول إلى إرادة الله تعالى. لذلك آكل النبي صلى الله عليه وسلم المجذوم ليبين للناس أن الله تعالى هو مسبب الداء والدواء. على أنه أرشد كذلك إلى ترك مجاورة المجذوم لكي يوضح أن الاقتراب هو أحد الأسباب التي تعمل بها إرادة الله تعالى[37]. ويزعم الرهوني أن هذا رأي مالِك الذي جاء في العُتبيَّة، وهو ما اتبعه ابن رشد وأقره زروق، وما يجب أن يتبعه المالكية. ولم يذكر أن ابن حجر نفسه لم يقر بهذا الرأي[38]. وإذ اشتُهر عن مالك قوله إنه لا يرى بأسًا من القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو الخروج منها، وإذ فسر ابن رشد ذلك بأنه راجع إلى قوة توكل مالك على الله تعالى؛ فيمكن أن يُرى -بالحق- أن الرهوني ينقل -على الأقل- عمن سبقه من الثقات انتقاء.

يقول الرهوني إن أول ما يمكننا استنباطه من هذا الرأي هو إن كان واحد في أرض لم يقع بها الطاعون؛ فعليه أن يحول دون دخول أي أحد جاء من أرض وقع بها[39]، وسواء أكان الداخل مطعونًا أم لم يكن؛ فعليه أن يمنعه من الدخول، وقد استند في ذلك إلى ما قاله أبو العباس بن مبارك[40]. ثم استرسل بالاستشهاد برأي الغزالي الذي ذكره في كتاب التوكل من إحياء علوم الدين، وهو أن الطاعون لا يعدي إلا بعد طول استنشاق الهواء الفاسد، وبذلك فيجوز أن يؤذن لمن لم يكن في أرض مطعونة إلا لزمن يسير بأن يدخل، وأن السبب الحق في منع الناس من الخروج هو بقاء من يكفي من المسلمين لرعاية المرضى[41]. يقر الرهوني بأن في هذا الرأي فائدة، إلا أنه لا يحسم المسألة،

---

(37) جواب في أحكام الطاعون للرهوني 252.

(38) راجع الفصل الأول، وفتح الباري 21، 278-281.

(39) جواب في أحكام الطاعون 252. وكأن ذلك دعوة إلى عزل المريض.

(40) وربما هو أبو عباس أحمد بن محمد المبارك القُسنطيني (ت. بعد 1265هـ/ 1849م)، إلا أنني لم أتمكن من إيجاد أي كتاب له قد يكون مصدرًا في هذا. راجع معجم المؤلفين لعمر كحّالة 1: 290.

(41) راجع الفصل الثالث، وكتاب التوكل في إحياء علوم الدين 143.

فهو مجرد تخريج في مسألة خلافية دون نص قطعي[42]. بيد أنه يستشهد بردّ ابن لب رأي ابن رشد في أن مخالطة من غادر أرضًا مطعونة إهلاك للنفس، وذكر آية البقرة ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾. فيظل أنه على المرء ألا يغالي - مثلما فعل ابن حجر- ويقول إن السبيل الأسلم هي الائتساء بالنبي صلى الله عليه وسلم فيأكل مع المجذوم، فوقوع ذلك قليل -لا سيما في زمان "مثل زماننا"-؛ ذلك أن الذين يغلب وجودهم في موقف مخالطة الخارجين من أرض مطعونة هم عوام الناس والنساء والرق والأطفال. فلا يؤمل من هؤلاء أن يظهروا هذه المرتبة العالية من التوكل على الله تعالى التي وصفها ابن حجر[43]. وقد استند الرهوني إلى فهم التوكل الذي ساد قديمًا بين الصوفية -مثل المكّي- الذي لا يرجى من عموم المسلمين درجة مثل هذه من ترويض نفوسهم، فتمكن من الاحتجاج لنهي أي أحد عن الخروج من أرض مطعونة.

فما بال دخولها إذًا؟ ثمة سببان لأجلهما قد يأبى المرء إدخال غيره في هذه الحال. أما الأول؛ فأن يكون مخالفًا للشريعة التي أنزلها الله تعالى. وقد استشهد الرهوني برأيي ابن رشد والقلشاني من أنه إما ما في الدخول إثم، وإما فيه كراهة، وذهب إلى أنه جائز شرعًا على الحقيقة. وأما الثاني؛ فأن يكون المنع خشية أن يحمل معه المرض عند رجوعه. وهو ليس بكافٍ كذلك عند الرهوني؛ لأنه قد يموت العبد، أو قد يخرج من بلد إلى بلد آخر. وإن عاد؛ لزم منعه من دخول الأرض الصحيحة[44]. ويستشهد في تعضيد موقفه بما فعل العالم التونسي المشهور ابن عرفة (ت. 803هـ/ 1401م)، فعندما نزل الطاعون قرب محل إقامة دروسه؛ تردد في الاقتراب منه إلى أن ثبّته الله تعالى[45]. ويختتم الرهوني رسالته بنقل مطنب لرأي ابن لب، أن على المرء البقاء في الأرض التي

(42) جواب في أحكام الطاعون 253.

(43) المرجع السابق 254.

(44) المرجع السابق 255.

(45) نقل الحكاية تلميذه الأُبّي الذي جاء الحديث عن آرائه في الفصل الأول. وقد ذكرها كذلك سعد غراب كذلك في (*Ibn ʿArafa et le Malikisme*, 2:518).

وقع بها الطاعون لرعاية إخوانه من المسلمين[46].

وإن أكد الرهوني أهمية منع الناس من دخول بلد وقع به الطاعون، فالفلالي الذي عاصره قد ذهب إلى جواز الخروج من هذا البلد. كان الفلالي فقيهًا كبيرًا من سجلماسة الواقعة في جنوب المغرب، وقد رحل إلى الشمال للرباط وقرَّ بها[47]. يستند إلى تفسير ابن رشد لرأي مالك الذي يرى كراهة الخروج من بلد مطعون، لا تحريمه، فيذهب إلى أن الثقات من المالكية اتفقوا على أنها حال كراهة لا تحريم، ويحيل منهم إلى زروق وغيره. ويقر بأن علماء كبار من المذاهب الأخرى -وذكر القسطلاني على الخصوص- قد فهموا المسألة فهمًا مختلفًا، إلا أنه يقر كذلك بضرورة اتباع المالكية علماء مذهبهم[48]. والظاهر أنه يشعر بأن هذا الموقف يلزمه تفسير؛ ذلك أنه يطنب في شرح السبيل التي يكون بها رأي كل مجتهد صحيحًا ما دام لا يخالف الوحي مخالفة صريحة[49]. ويتضح مع التقدم في رسالته أنه بذل ما بذل في إثبات عدم وجود مأخذ أو مانع شرعي أمام المؤمنين الذين يبتغون الخروج من أرض وقع بها الطاعون. ويذكر أن ثلاثة لا يخرجون عند وقوع الطاعون: من منعهم من الخروج فقرُهم من المال والعتاد، ومن منعهم إشفاقهم على عيالهم وكل ما كسبوه من حطام الدنيا، ومن منعهم جهلُهم وافتقارُهم إلى العلم بالرخصة الشرعية بالخروج، وذلك مع اعتقادهم بأن من خرج ثم هلك فقد مات على غير الإيمان[50]. ويؤكد الفلالي أنه يلزم معرفة جواز الخروج من أرض وقع بها

(46) جواب في أحكام الطاعون 256-257.

(47) يصعب إيجاد ترجمة مفصلة للفلالي، ولكن راجع كتاب الأعلام للزركلي 7: 8، وشجرة النور الزكية لمحمد مخلوف 386، وتاريخ الأوبئة للبزاز 400-401.

(48) رسالة فيمن حل بأرضهم طاعون للفلالي 6ظ.

(49) المرجع السابق 7ل-10ظ. واستشهد الفلالي بفتوى لابن هلال (ت. 903هـ/1498م)، فيذهب إلى أنه حتى وإن كان رأي المجتهد ضعيفًا فيمكن اتباعه (9ظ). وراجع في الكلام عن إبراهيم بن هلال شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف 268. كذلك يؤكد الفلالي الخبر المشهور بأن اختلاف الفقهاء رحمة من عند الله تعالى، راجع 10ل.

(50) رسالة فيمن حل بأرضهم طاعون 10ل.

الطاعون، وأن من يفر معتقدًا بتحريم الفرار آثم[51]. ولكي يبين السبلَ التي بها تحفظ الخارجين معرفةُ الجواز من الإثم؛ يقول إنهم يخرجون غير معتقدين في فعلهم نفسه ضمان سلامتهم، وإنما يؤمنون بأن الله تعالى قد جعل في الفرار من الطاعون رابطًا بصحة أبدانهم. والخروج من أرض مطعونة عنده يعادل -في تأثيره- الذهاب إلى الطبيب التماسًا للدواء. فإن جاز التماس الطب -وهنا يستشهد بأحاديث من النبي صلى الله عليه وسلم تجيزه-؛ جاز كذلك ابتعاد المرء من الطاعون[52]. يوازن الفلالي طوال رسالته بين اتباع التصور الأشعري من أن عادة الله تعالى تسفر عن صورة فيها يمكن أن تؤثر بعض الأشياء في بعض، وبين القول إنه يمكن أن يستند المرء إلى هذه العادة ويبني أفعالَه عليها[53]. ويجد -مثلما يجد ابن الخطيب- في قول عمر رضي الله عنه إنه يفر من قدر الله إلى قدره مثالًا نافعًا يستشهد به. وعندما يأتي لمسألة العدوى يقول قولًا بيِّنًا إن الله تعالى قد جعل في مخالطة المرضى سببًا لانتقال المرض[54]، وإن كان إيمان المرء بالله تعالى قويًّا قوةً تكفي لبقائه قريبًا من الطاعون؛ جاز له فعل ذلك. لكن على ضعيفي الإيمان أن ينتبهوا إلى الأمر القرآني -الذي عرّض به ابن الخطيب كذلك- بألا يلقوا بأيديهم إلى التهلكة[55].

يأتي الرهوني بموقف عن العدوى وانتقال المرض والطاعون يختلف عن موقف الفلالي، وكلاهما يثبت اتباعه للمذهب الأشعري حتى عندما يحتج على فهم قاصر لمبدأ جريان العادة، تمامًا كما أثبت اليوسي من قبلهما. أما الرهوني؛ فيؤيد عزل المريض. وأما الفلالي؛ فيُعنى بتسويغ فعل من اختار الفرار

---

(51) المرجع السابق 11غ.

(52) المرجع السابق 12غ-12ل.

(53) راجع مثلا المرجع السابق 13ل-14غ. ويتبعه في ذلك محمد بن المدني بن علي جنون، وهو مفتٍ وصوفي معروف استشهد -بدوره- بآراء اليوسي في السببية. راجع كتابه كلام الأئمة على حديث لا عدوى ولا صفر ولا هامة 56، 62-63، 67-68، 70، 89.

(54) رسالة فيمن حل بأرضهم طاعون 15ل-16غ.

(55) المرجع السابق 16ل. وراجع الفصل الثالث في الحديث عن آية البقرة.

إذا سمع بنزول الطاعون. كلاهما استند إلى كلام السلف في المسألة، ويؤوله بمعرفة ضمنية -وأحيانًا صريحة- لمرونة الأخبار الفقهية والطبية والكلامية. وكلاهما يقر كذلك بأنه يجوز للخواص من المؤمنين فعل صورة من التوكل أكثر تكلُّفًا في إطار الطاعون، صورة لا توافق العوام من المسلمين.

ولم يتفق مع رأي الرهوني والفلالي -مع قبولهما لصورة من صور الأسباب- من نظرائهما إلا القليل. إذ جاء محمد بن الحسن البناني (ت. 1194هـ/ 1780م)، وأحمد بن عجيبة (ت. 1224هـ/ 1809م) -المشهود بعلمهما-، فأنكرا انتقال المرض في حال الطاعون إنكارًا تامًّا، وآمن الأول بوساطة الجان في تسبيبه إيمانًا قويًّا. وربما لتصوف الاثنين دور في رأيهما عن التسبيب؛ ذلك أن النموذج الصوفي عن التوكل يتوافق توافقًا حسنًا مع مبدأ جريان العادة عند الأشاعرة[56].

وضع البناني رسالته إثر وقوع الطاعون بفاس سنة 1156هـ/ 1744م، وفيها ينقل نادرة رواها ابن حجر عن أحمد بن عدنان تحكي عن سماع الأخير اثنين من الجان يتجادلان في مسه أو عدم مسه، ثم ينقل قصة مشابهة من الحطّاب عن راو لم يعينه تقول:

«إن كان معه والدته بالقاهرة المحروسة في سنة إحدى وثمانين وثمانمئة، فحصل بها طاعون عظيم، فلما كان في بعض الليل؛ أيقظته والدته، وكانت امرأة صالحة؛ فقالت: إنّي طُعِنتُ في هذه السّاعة؛ فإني رأيت رجالًا بأيديهم رماح، وهم يطعنون النّاس، فطعنوني في مواضع من

(56) راجع في الكلام عن البناني تاريخ الأوبئة للبزاز 396، وشجرة النور الزكية لمحمد مخلوف 357، وسلوة الأنفاس للكتاني 1: 174-176، دار الثقافة، و Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfas*, 146-47). وراجع في الكلام عن ابن عجيبة تاريخ الأوبئة 398-399، وشجرة النور الزكية 400 -الذي يذكر فيه أنه جمع بين الشريعة والحقيقة-، و (Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfas*, 336). وأنا لا أعني أنه لم يعتقد بمفهوم التوكل إلا الصوفية، ولا أن كلهم أنكر وجود الأسباب، راجع المثالين المقابلين في ابن الخطيب ومحمد جنون أعلاه.

جسـمي، وأرته تلك المواضع، ثمّ ماتت بذلك رحمة الله عليها.

قلت: وقد شاهد ناس ذلك كثيرًا في هذه السّنة الوبيئة، ومنها أنّ امرأة أخبرت بعدما طعنت بأنّ يهوديًا من الجنّ ضربها. وأخرى أخبرت زوجها بعدما طعنت أنّ جنّيًا طعنها الآن، فكان الأمر كذلك»[57].

وأخذ الصوفي الكبير ابن عجيبة يكتب في تطوان بشمال المغرب لأكثر من نصف القرن، وعندما قررت سلطات البلد -التي كان منها بعض من علماء الدين- أن تغلق أبواب المدينة حين سمعت باقتراب الطاعون، ومنهم من نصح الناس بالفرار؛ رفض ابن عجيبة القرار[58]. إذ كان رأيه مثل رأي البناني، أن الاعتقاد الصحيح في الطاعون أنه من فعل الجان[59]. على أنه جاوز ذلك إلى بسط ملاحيظه عن الطاعون الذي وقع بالمغرب بين سنتي 1798م و1800م، فقال:

«وقد رأيتُ كثيرًا مِن أصْحَابِنا تقدَّمُوا لغَسْلِ الموتَى، ومُبَاشَرة المـرْضَى في مَدِينَة تطوان، وطنجة، وسَلَا والرباط، ومداشير القبائل، لم يتقَدَّمْ إلى ذلكَ غيْرهم، فَغَسَّلُوا وكَفَّنُوا، وباشَرُوا المرْضَى، فَلَمْ يُصبهم شيء، بل بعضهم باقٍ على قيد الحياة، وقد رأيت بعضهم أُعْطِيَ قشابة مات صاحبها بالوبَاءِ، فلبسها في الحين، فلم يُصبهُ شَيْءٌ، فَعَاشَ بعد الوَبَاءِ زَمَنًا طَويلًا، ورأيته بعض أصحابنا من أهْل أَنْجَرَة، قدم على البلاد التي فيها الطَّاعون، فبقي أكثَر من شَهْرٍ، يَغْسِل ويكَفِّنُ، ويُبَاشر المَرْضَى بِهَا، ثم قَدِمَ سالمـًا، فعاش بعد الوَبَاءِ زَمَنًا طَويلًا، فبطل القول بالعَدْوى والانتقالِ، وكنا نقول لأصحابنا: مِنْ أرَاد تَرْبِيَة اليقينِ، وتعلُّم القوة والشَّجاعة، فَلْيَذْهَبْ إلى مَحلِّهَا، مُتَوكِّلًا على الله، معتمدًا في ذَلِكَ على قول ابن رُشْدٍ، مع ما قدَّمناهُ مِنَ التفصيل. وأمَّا التَّحَصُّنُ مِنْهُ بِحَرْمِ الأبْوَابِ وغَلْقِهَا، فَلَا فَائِدَةَ فيه»[60].

---

(57) رسالة في الطعن والطاعون للبناني 45ل46-غ. وكان المفهوم بعامة أن الجن الذي يهاجم المسلمين ليس مسلمًا، وإنما هو يهودي أو مسيحي.

(58) تاريخ الأوبئة للبزاز 398.

(59) سلك الدرر لابن عجيبة 12.

(60) المرجع السابق 13.

يستند ابن عجيبة إلى رأي ابن رشد من جواز دخول أرض ضربها الطاعون أو الخروج منها، تمامًا كما يستند الفلالي والرهوني. على أنه لم يُعنَ بإنفاذ الحجر الصحي أو بتسويغ ترك الناس الاقتراب من الطاعون، وإنما انشغل بما شغل ابن لب ومن قبله الغزالي، وهو العناية بالميت والمحتضَر. ويستشهد في تفنيد العدوى بالدليل التجريبي، تمامًا كما استشهد ابن حجر وغيره، وحتى إنه يدعو المرء إلى أن يتعرض للطاعون لتقوية إيمانه بالله تعالى، وهو مثال متكلف على التوكل. ولقد كان يعتقد أن فعلًا مثل هذا لا يناسب إلا صوفية مثله قويي الإيمان وقادرين على الصبر على الطاعون حتى الشهادة[61]. وإن كان ذاك؛ فربما وجد سلواه في أنه هو وأبناءه أنفسهم قد توفّوا بالطاعون، تمامًا مثل معاذ بن جبل رضي الله عنه الذي طلب شرف الشهادة[62].

وضع علماء شمال إفريقيا هؤلاء أسئلتهم -إلى حد بعيد- في إطار الفقه والأخلاق، لا في إطار تدبير الدولة. فكيف تُربط قراءاتهم لتناول العدوى في رسائل الطاعون بالسياسات التي فرضتها حكومات شمال إفريقيا من القرن الثامن عشر إلى العشرين؟ وكيف تُربط -إن ربطت- بفرض الحجر الصحي؟ وبتعبير أدق؛ أكان خيار فرض الحجر الصحي -وقف حركة التجارة وحركة الناس- استحداثًا أوروبيًّا فحسب؟ وكيف سوغت السلطات الإسلامية في شمال إفريقيا الحجرَ الصحيَّ عندما فرضته؟

---

(61) المرجع السابق 12-13. يستشهد ابن عجيبة بالرأي الذي يقول إن إرشاد النبي صلى الله عليه وسلم إلى الفرار من المجذوم كانت مقصودة إلى ضعيفي الإيمان. ولرسالة ابن عجيبة فائدة أكبر من رسائل نظرائه؛ لأنه وكأنه وحده من بينهم قد رأى في الطاعون علامةً من علامات الساعة. إذ يستشهد بالبوني (ت. 622هـ/ 1225م) في شمس المعارف، فيقول: «إذا دَخلت النَّصَارى مصر، وظَهرَ الوَبَاء بالمَغْرِبِ، وخرَجت النَّصارى بالسواحِلِ [كما خرج الفرنسيون سنة 1801م]، ظَهرَ الإمام المهدي، ونَزَل عِيسَى ابن مَرْيَمَ عليه السَّلام». راجع صفحة 15.

(62) راجع تاريخ الأوبئة 398. وراجع كذلك (Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfas*, 336). وفي الكلام عن معاذ بن جبل رضي الله عنه راجع (van Ess, *Fehltritt des Gelehrten*, 20-25, 127-34).

توسعت المصالح الاقتصادية والسياسية الأوروبية في شمال إفريقيا والشرق الأوسط بالنصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، وهو ما آل ببعض منها -عدن والجزائر- إلى الوقوع تحت احتلال أوروبا وحكمها، فكانت مستعمرات لها. ولجأت دول أوروبا في مناطق كثيرة غيرها إلى الضغط السياسي والقواعد الاقتصادية في تعزيز مصالحها القومية. وليس هذا بالتأكيد هو محل تفصيل النظر إلى جانب هذه الحقبة السياسي والثقافي -وقد تناولتها دراسات بديعة كثيرة-، إلا أن هذا السياق قد رسم تصور الأوروبيين عن مواقف المسلمين من الطاعون، ومواقفهم من القواعد الأوروبية مثل الحجر الصحي[63]. وقد بينت نانسي غالاغر (Nancy Gallagher) أنه في الفترة نفسها التي كان يكتب فيها ابن عجيبة والفلالي والرهوني رسائلهم في الطاعون في تونس، كان ثمة مناظرة حية كذلك بين العلماء وولاة الأمر عما إن كان على المرء أن يحصن نفسه من الطاعون وأوبئة أخرى مثل الكوليرا أم لا[64]. وأن السبب الرئيس في سيطرة الأوروبيين على إدارة الحجر في ثلاثينيات القرن التاسع عشر لم يكن عزوف السلطات المحلية عن اتخاذ التدابير اللازمة كما تقول الادعاءات المتأخرة، وإنما لاتخاذها بصرامة شديدة أخلّت بالمصالح التجارية لأوروبا[65]. لم تعترف الحكومات الإسلامية في شمال إفريقيا على الدوام بإعداء الطاعون -خذ عندك مثلًا محمد باي بن حسين الذي حكم تونس من سنة 1855 إلى 1859م ومولاي سليمان الذي حكم المغرب من سنة 1792 إلى 1822م-، إلا أن كتاب غالاغر وغيره يلمح بقوة إلى أن المسلمين كانوا يعون برغبة القوى الأوروبية في اتخاذ تدابير الحجر سبيلًا إلى تعزيز سيطرتها

---

(63) ولا غنى هنا عن (Gallagher, Medicine and Power in Tunisia)، و(Panzac, La peste)، و(Kuhnke, Lives at Risk)، وتاريخ الأوبئة للبزاز.

(64) (Gallagher, Medicine and Power in Tunisia, 31-33, 52-53).

(65) المرجع السابق 37-45. وقد فرض محمد علي الحجر الصحي في مصر قديمًا سنة 1812م. راجع (Kuhnke, *Lives at Risk*, 94).

على موانئ شمال إفريقيا[66]. ومنذ ستينيات القرن التاسع عشر في تونس، ومع نهاية القرن في كثير من الشرق الأوسط؛ وأوروبا تتحكم في ترخيص الأطباء، وتدير سلك الحجر الصحي، وتزيد التشكيك في علم أطباء المسلمين[67]. وهو الوقت نفسه الذي أخذت فيه الرؤى التي بنيت على دعامة الدين حول الطاعون والعدوى والحجر الصحي تفقد صحتها عند ممثلي دول الشرق الأوسط[68]. على أن بقاء صلة الخطاب الديني الموروث حول مسألة الطاعون والعدوى بجمهور العوام في القرن التاسع عشر يثبته أن كلا من الخلافة العثمانية ومحمد علي حاكم مصر قد صرَّح بالحديث النبوي في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وذلك عندما أقر بطبع الطاعون المعدي[69]. فطُبع في التاسع من مايو سنة 1838م بيان رسمي بأول صحيفة رسمية للخلافة العثمانية -تقويم وقايع (Takvîm-i Vekâyi)- أنكر عقيدة جريان العادة الأشعرية المتعننة، وعرَّض بحديث «فر من المجذوم فرارك من الأسد»، فاحتج لوجود العدوى، ودعا إلى

(66) وفي الكلام عن أمثلة الطاعون في المغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ راجع مقالات رينود (Renaud) البديعة ("La peste de 1799") و("La peste de 1818") و("Un nouveau document marocain": "Les pestes du milieu du XVIIIe siècle") و("Les 'pestes' des XVe et XVIe siècles"). ولمقال ("La peste de 1818", 15-21, 34-35) ارتباط خاص بمسألتي القوة والسيادة.

(67) راجع (Gallagher, *Medicine and power in Tunisia*, 83, 98, 101; Kuhnke, *Lives at Risk*, 105-6). ويلحظ كونكه (Kuhnke) الاختلافات بين شتى مواقف القوى الاستعمارية في مسألة الحجر الصحي، فبريطانيا التي كانت فيها ممارسة الضغط ضد وجود العدوى قوية قد احتجت على التنفيذ المشدد للحجر الصحي، راجع المرجع السابق 106.

(68) كان العلماء في تونس يُدعون إلى الإشارة على أهل الحكم حول مسألة الحجر الصحي والعدوى حتى سنة 1850م على الأقل. راجع (Gallagher, *Medicine and Power in Tunisia*, 52-53).

(69) يذهب دانييل بانزاك (Daniel Panzac) إلى أن المواقف من الطاعون في الخلافة العثمانية قد بدأت في التغير بين سنتي 1812 و1835م، راجع (Panzac, *La peste*, 336-38). وظل في مصر الاعتقاد في وساطة الجن هي نشر المرض الوبائي حتى أربعينيات القرن العشرين، إذ لم يستشهد المصريون بحديث الفرار من المجذوم نفسه ويفرضوا الحجر الصحي إلا في زمن متأخر يعود إلى سنة 1947م. راجع (Gallagher, *Egypt's Other Wars*, 118-20).

الاعتقاد فيها[70]. واستشهد محمد علي بالحديث نفسه عندما كتب إلى وزيره في تفشي الكوليرا سنة 1831م يأمره بفرض الحجر الصحي[71].

ربما زاد انفصال رسائل الطاعون عن الدراسات الإسلامية مع انسلاخ سنوات من القرن التاسع عشر، إلا أن ثمة مثالًا متأخرًا يستحق الذكر؛ ذلك أنه يحاول صراحة تسويغ قاعدة الحجر الصحي الأوروبي في الإطار الموروث للدراسات الإسلامية، وهو مثال حمدان بن عثمان خوجة (ت. نحو 1258هـ/1842م). كان حمدان خوجة عالمًا جزائريًا من علماء الشريعة الإسلامية، زار فرنسا ونادى بحقوق الجزائر في كتابه المرآة، وقد ترجمه إلى الفرنسية سنة 1833م[72]. كذلك هو صاحب رسالة عن لزوم إنفاذ الحجر الصحي وموافقته للشريعة الإسلامية، وهي بعنوان إتحاف المنصفين والأدباء في الاحتراز عن الوباء[73]. وهذه الرسالة استثنائية في أن صاحبها يقدم فيها حجة بليغة محكمة السرد لجواز الأخذ من الفرنج ما دام هذا الأخذ يفيد جماعة المسلمين. زد على ذلك أنه وإن قال باتباعه مذهب أكثر الأعلام، وإقراره بضرورة التوكل على الله

(70) راجع (Panzac, *La peste*, 583-85).

(71) (Kuhnke, *Lives at Risk*, 81-82, 202).

(72) راجع في الكلام عن حمدان خوجة مقدمة محمد بن عبد الكريم لرسالته إتحاف المنصفين 11-33. ولمزيد الكلام عن حياة حمدان خوجة -لا سيما عن نشاطه السياسي-؛ راجع مقدمة عبد القادر جغلول للترجمة الفرنسية من كتاب المرآة 11-32. راجع كذلك (Yver, Temimi, "Sidi Hamdan Bin Othman) و ("Si Hamdan ben Othmen Khodja" Yver, "Si) و (Khudja" "L'activité de Hamdan Khudja"). وراجع في دراساته الفقهية (Hamdan ben Othmen Khodja", 97). وثمة افتراض أن ليس لكتاب المرآة أصل عربي وأنه كتب بالفرنسية، راجع في ذلك صفحة 110 من المرجع الأخير.

(73) والاستعراض الوحيد الذي وجدته لهذه الرسالة هو مقال موجز -لكنه نفيس- للصغير بعنوان ملاحظات حول ردود فعل بعض مفكري المغرب العربي تجاه مشكلة الوباء والحجر الصحي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. يقارن هذا المقال بين رسالتي ابن عجيبة وحمدان خوجة، وفيه تحيز عام ضد الصوفية. اهـ

لم أستطع التثبت من المقال أو صاحبه، ولكن ربما هو لعبد المجيد الصغير أستاذ الفلسفة وتاريخ الفكر الإسلامي في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط. [المترجمة]

تعالى؛ فإنه واضح في احتجاجه لوجود الأسباب، وقادر على الجمع بين تسبب الجن في الطاعون وبين نجاعة الحجر الصحي، ويشبه هذا الموقف موقف الرهوني والفلالي، وإن كان لا يستشهد بهما. ويستند إلى من سبقه من الثقات - من بينهم الغزالي- فيقطع بأن اجتناب الطاعون يتفق مع الشرع، وحتى إنه واجب[74]. وحيث إنه كتب الرسالة في فترة من الاضطراب السياسي وتوسع الاحتلال الفرنسي في الجزائر؛ فلا عجب من أن يبدو من رسالته -بدعوتها إلى إنشاء محاجر بحرية (كرنتينة) وبنية تحتية للحجر الصحي- ألا تأثير مباشر لها في شمال إفريقيا[75].

كان حمدان خوجة فقيهًا معلمًا، تعلم في المدرسة الحنفية التي كانت المذهب الرسمي في الجزائر والدولة العثمانية. وفي سنة 1249هـ/ 1833م، وعلى خلفية الأحداث التي آلت إلى فقدان العثمانيين السيطرة على الجزائر وإرساء فرنسا للحكم الاستعماري، اختاره نظراؤه من أعضاء الصفوة الجزائرية للسفر إلى باريس والاحتجاج هناك لاستحقاق الجزائر للاستقلال. وإذ أخفق في المهمة؛ غادر باريس سنة 1251هـ/ 1835م، وتوجه إلى اسطنبول، حيثما أمضى سنواته المتبقية في الكتابة والترجمة، فكتب إتحاف المنصفين سنة 1252هـ/ 1836م[76].

يقدِّم خوجة لرسالته بإثبات اتباعه صحيح الاعتقاد، وإيمانه بالأسباب، وبأنه يريد للمسلمين اتباع قاعدة أوروبية فيها نفع كبير لهم، وهي الحجر الصحي. وكان قد شهد -في سن الستين تقريبًا- الاضطراب والذعر اللذين ولدهما كثير من الأوبئة في الجزائر، وذلك في الوقت نفسه الذي لحظ احتياط

(74) تجد عزوًا إلى إحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال مثلًا في المرجع السابق 67، 75.

(75) راجع في الكلام عن بنية نظام الحجر الصحي إتحاف المنصفين 137-144، و (Kuhnke, *Lives at Risk*, 93 ff). لم يذكر بانزاك حمدان خوجة في أي من مؤلفاته التي تكلمت في إنشاء نظام حجر صحي في الإمبراطورية العثمانية بثلاثينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته.

(76) قد استندت في هذه المعلومة من ترجمته إلى مقدمة محمد بن عبد الكريم لرسالة إتحاف المنصفين 11-21.

الفرنج -الأوروبيين- لأنفسهم[77]. وقد بسط حجته فجعل مبنى كتابه في ثلاثة فصول يسبقها تسعة مقالات تلخص حجته:

1. الله تعالى هو الخالق لكل شيء، خيره وشره[78].
2. لقد خلق الله تعالى الأسباب والمسبَّبات كلها، كما خلق الارتباط الذي بينها[79].
3. أمر الله تعالى بدفع موجبات الموت والهلاك عن النفس، أي أنه ليس من التوكل ترك الدواء[80].
4. ثمة صور من التوكل لا تصلح إلا لمقام الأكابر[81].
5. لا يتوقف ثبوت الارتباط الذي بين الأسباب والمسبَّبات على الشرع، بل قد يثبت بعضها بالشرع، وبعضها بالإلهام، وبعضها بالتجربة[82].
6. كون الشيء علة لشيء أو سببًا أو شرطًا لا يقتضي عدم تخلف ذلك الشيء عند وقوع شرطه أو سببه أو علته لاحتمال وقوع مانع أو انعدام شرط آخر، فقد لا يتضرر بالجذام -المأمور باجتنابه- كثيرٌ ممن لا يجتنبونه[83].
7. لقد تمهّر الفرنج في العلوم الطبيعية -ومنها الطب-، إلا أن المسلمين صرفوا همهم إلى العلوم الشرعية والأدبية[84].

---

(77) المرجع السابق 43-47.
(78) المرجع السابق 57-58.
(79) المرجع السابق 58- 59.
(80) المرجع السابق 60-63.
(81) المرجع السابق 65-70.
(82) المرجع السابق 70.
(83) المرجع السابق 71-72.
(84) المرجع السابق 72-77.

8. يجب على أولي الأمر دفع الضرر عمن تحت تصرفهم، وألا يعينوا الجهال على تعصبهم وجهلهم[85].

9. لقد سبق الفرنج إلى الاحتماء عن الوباء بالحجر الصحي. ولا يعني مجرد أن المسلمين لم يضعوا اسمًا لهذا النمط أنه لا سند له في الأحكام الشرعية[86].

تشرح الأبواب الثلاثة التابعة هذه المقالات، وتبين أن حمدان خوجة قد توسع في قراءة الكتابات الفقهية والكلامية عن العدوى. أما الباب الأول؛ فهو كلام موجز في آيات قرآنية وأحاديث نبوية وما سبق من آراء العلماء المتعلقة بالمسألة، وكثير من هذا جاء الكلام فيه في الفصل الأول والثالث والخامس. أما الجديد فيه؛ فهو تركيزه على الأسباب مع استمساكه بأن الله تعالى هو وحده الفاعل المسبِّب. يرى لزوم ترك الاعتقاد بأن الفرار من الطاعون ينجي المرء بالضرورة، واستشهد في ذلك بكلام الصحابي أبي موسى الأشعري رضي الله عنه (ت. 82هـ/ 701م)، وإنما المنجي هو الله سبحانه الذي يأمر بالأخذ بالأسباب، وذلك في الحديث النبوي: «فر من المجذوم فرارك من الأسد». وهنا يسير خوجة على خطى عالم جزائري متقدم عليه هو محمد بن أحمد الشريف الجزائري (ت. 1139هـ/ 1727م)، الذي ذهب في كتابه المن والسلوى إلى أنه «نهاهم عن الدنو من المجذوم؛ ليبين لهم أن هذا من الأسباب التي أجرى الله العادة بأنها تفضي إلى مسبباتها، ففي نهيه إثبات الأسباب»[87]. واستشهد حمدان خوجة مع هذا بكتب أخرى، أبرزها هو تحقيق الظنون بأخبار الطاعون الذي وضعه فقيه حنبلي من فلسطين هو مرعي بن جمال الدين المقدسي (ت. 1033هـ/ 1623م)؛ فذهب إلى جواز الفرار من الطاعون بشرط صحة النية[88].

---

(85) المرجع السابق 78.

(86) المرجع السابق 79- 80.

(87) المرجع السابق 105. ولم أتمكن من معرفة إن كان هذا الكتاب ما زال موجودًا أم لا.

(88) المرجع السابق 96. يبدو أن هذا الكتاب غير مطبوع، ولم أتمكن من معرفة مكان لمخطوط له.

ويذكر من يخالف آراءه في الطاعون مثل ابن حجر، لكنه يقول إن إنكار الأخير للعدوى ليس إلا رأي واحد في المسألة، وإنه لو ذكر للمتعصبين في هذه المسألة الأدلة التي بسطها، لتبدل رأيهم. ومحل اللبس عنده هو اختلاف المخاطَبين الذين خاطبهم النبي صلى الله عليه وسلم، وهو تفسير موجود في شروح الحديث منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[89].

أما الباب الثاني من إتحاف المنصفين؛ فيتعرض فيه خوجة لمسألة جواز الأخذ من الكفار أو عدم جوازه. وليست هذه مجرد مسألة نظرية. كان خوجة يكتب بعد سنوات قليلة فقط من وفاة المؤرخ والرحالة ورجل السياسة المغربي الكبير أبي القاسم الزياني (ت. 1249هـ/ 1833م) الذي أخذ العلم من البناني وذهب في الترجمانة الكبرى إلى أن الحجر الصحي بدعة[90]. ولأنه لم يرد نص صريح من القرآن والسنة عما يجب على المرء فعله عندما يخالط من جاء من أرض وقع بها الطاعون؛ فقد ذهب خوجة إلى أن الأصل الرجوع إلى أصول الفقه لإيجاد جواب المسألة[91]. وقد تبين في الباب الأول من كتابه أنه يجوز الأخذ بالأسباب، وبذلك فعندما تثبت السببية وتبين مدخل الضرر -إما بالنص أو بالتجربة-؛ فالأصل إباحة دفع المضرة. ويقول خوجة -وفي قوله شيء من المبالغة- إنه منذ مائتين من السنين والحجر الصحي موجود في البلاد الفرنجية، وفي بعض بلاد الإسلام مثل تونس وليبيا وتطوان وفاس، وإن أكثر هذه البلاد لم يعهد وقوع الوباء بها. وقد اتبع هو نفسه ضوابط الحجر الصحي لأكثر من

---

(89) المرجع السابق 110. وراجع الحاشية 134 من الفصل الأول تجد أمثلة أقدم على هذه الحجة.

(90) راجع في الكلام عن الزياني (Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfas*, 142-200). وراجع في الكلام عن رأي الزياني في الحجر الصحي كتابه الترجمانة الكبرى 363-365، وقد استشهد به البزّاز في الصفحة 404 من تاريخ الأوبئة. وقارن ذلك بتعليقات سفير المغرب في إسبانيا المكناسي (ت. 1212هـ/ 1798م)، وهي تعليقات واصفة أكثر وإن كانت شكية، تجدها في كتابه الإكسير في فكاك الأسير 9-10.

(91) إتحاف المنصفين 115-117.

عشرين سنة في الجزائر، وإن التزم التحرز بأقل مما يحتاط منه الفرنج؛ فقد سلمه الله تعالى هو وجميع من معه. كان يُعنى بدلالة كلمة العدوى الغزيرة، فذهب إلى عدم إطلاق العدوى على انتقال الجذام والأوبئة بالعدوى في ذاته إجلالًا للنبي صلى الله عليه وسلم، وإلى تأكيد إقرار النبي صلى الله عليه وسلم انتقال الأمراض بين الناس، لا الحيوانات فحسب[92].

ويعهد ابن لب الباب الثاني بتفنيد اعتراضات "المتعصبين" الذين يتعنتون بإنكار العدوى اعتراضًا بعد آخر. وكثير من المسائل التي ذكرها هنا مستحدثة. فعرض إلى حديث «فمن أعدى الأول؟» الذي غالبًا ما يفيد منه العلماء الأقدمون في رد فكرة العدوى بسبب استنادها إلى تسلسل مطرد من الأسباب، فيقول إنَّ توقُّف التوالد على الازدواج مثلًا لا يُقال فيه مَن ولد الأول[93]. كما أن الأوبئة لا تكون عن العدوى فحسب، وإنما قد تؤثر الأهوية السامة على الواحد إلى الحد الذي تصبح معه معدية، تمامًا كما عرفنا من الأدبيات الطبية[94]. وقد سأل كثُر -ويأتي إلى ذهني هنا ابن لب وابن حجر-: كيف يكون الطاعون معديًا إن لم يتضرر من خالط المرضى أو غسل أمواتهم؟ ويجيب خوجة بضرب مثالين: أن ركوب السفينة الذي يسبب القيء والغثيان، وأن كل ولادة هي عن ازدواج، فيلمع إلى أن السببين لازمان، إلا أنهما لا يقتضيان عدم تخلُّف المسبَّب[95]. أما الاعتراض أن الطاعون رحمة وشهادة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم، فلا ينبغي التجنب والاحتراز عن مواقع الشهادة والرحمة؛ فيبسط له جوابين. أما الأول؛ فهو أنه ثمة اختلافًا بين حق الآخرة وحق الدنيا. وأما الثاني -وهو أشد

---

(92) المرجع السابق 119-121.

(93) وقد سبق الغزالي إلى ضرب هذا المثال. راجع كلام غودمان (Goodman) عن تهافت الفلاسفة في ("Did al-Ghazālī Deny Causality?" 92). اهـ
يريد أن التوالد الكائن بالضرورة عن الجماع -الذي هو سبب- لا يُفضي إلى التسلسل، فمعلوم من خلق الأول. [المترجمة]

(94) إتحاف المنصفين 124-125.

(95) المرجع السابق 125-126.

إقناعًا-؛ أن الشهادة بالطاعون ليست أقل[96] من شهادة المعركة، وكما أُمر المسلمون بتجهيز أنفسهم بالسلاح ساعةَ الجهاد، تمامًا عليهم أن يتخذوا كل تدبير يحترزون به من الطاعون[97]. ويجيب خوجة الاعتراض بأنه لا يُتصَوَّر ثبوت حكم شرعي جديد بعد ثلاثة عشر قرنًا من نزول الوحي بالشريعة؛ فيقول إنه لا فرق بين الحجر الصحي وبين ما إذا وُجد نبات سمي فيجب التحرز منه[98]. وفي هذه الحجة لغور لا ريب؛ ذلك أن الأمة الإسلامية تصارع الوباء منذ حياة النبي صلى الله عليه وسلم، لذلك ففرصة الاحتجاج لعزل القادم من أرض وقع بها الطاعون كانت حاضرة زمنًا طويلًا. على أن القول يدعم احتجاج خوجة الأكبر للحاجة إلى حكم من الشرع يستجيب لما يُستجَد من ظواهر وأحوال. وانتهى خوجة إلى تناول مسألة أسباب الطاعون، وإن كان من وخز الجان أم لا، فيرى أنه قد شوهد ما يعضد وساطة الجن التي كثر الإقرار بها بين العلماء، وزاد عليها أنه وإذ كان الوباء أصل منشأه من العفونات واستنشاقها؛ فقد ذهب الحكماء إلى أن تلك السميات المتكونة في العفونات هي عين تكوُّن الجن[99]. وعلى هذا فهو يجمع بين الطرحين الأكثر اتباعًا عن السبيل التي ينشأ بها الطاعون. نعم؛ لا تتضح تمامًا كيفية انتقال الأدواء، إلا أنها تنتقل بلا شك.

---

(96) في رسالة خوجة "أكثر" لا "أقل"، إذ يقول: «ثم بتسليم أن لا يكون عذابًا وفتنة؛ فليس الموت بها [أي بالطاعون] بأكثر أجرًا من شهادة المعركة، مع أن اتخاذ الصحن والدَّرَقة ولبس الزُّرُود والدروع ونحوها كلها لدفع ذلك الموت والشهادة الثابتة بنص القرآن ويكفر منكرها، والاحتراز عنها بكل ممكن مشروع ومأمور به وفعله النبي صلى الله عليه وسلم، فكيف لا يجوز الاحتراز عن هذه الشهادة [أي من الطاعون] الثابتة بطريق الآحاد ولا يكفر منكرها وهي أقل أجرًا من شهادة المعركة». وذلك يغير يسيرًا في المعنى؛ لأنه يريد من كلامه عدم تقدم شهادة الطاعون على شهادة المعركة، فإن كان الاحتراز من شهادة المعركة مشروعًا ومأمورًا به، كان على شهادة الطاعون مثل ذلك، أو هي أرجى الشهادتين لذلك. [المترجمة]

(97) المرجع السابق 126-127.

(98) المرجع السابق 131.

(99) المرجع السابق 132. قارن ذلك بما جاء في رسالة في الطعن والطاعون للبناني 45ظ، إذ نجد الرأي الأقدم بأن ذَبْل الطاعون من وخز الجن للإنسان.

أما الباب الثالث؛ فيفصّل خوجة فيه ترتيبَ الحجر الصحي (كرنتينة)، وقد بنى ملاحيظه على مروره بتجربة الحجر لمرات أربع، اثنان في إسبانيا، وواحدة في فرنسا، ومثلها في إيطاليا[100]. وهو في عمومه وصف زاخر ومحاب للكفاءة الإدارية عند الفرنج، ومحل النقد الوحيد الذي كان فيه هو أن الكفار لا يحترمون الميت.

أما خاتمته؛ فيفتتحها بوصايا عملية للسلطان العثماني. منها اتخاذ في كل بلدة من الممالك العثمانية طبيب، عملًا بقول الغزالي إن الطب فرض كفاية، وتجهيز مناطق الحجر على حدود الإمبراطورية، والاستعانة برأي الفرنج على أساس تجربتهم مع هذا الأمر[101]. أما صفحات الرسالة الأخيرة؛ فيتكلم فيها عما بلغه أول اشتغاله بجمع رسالته عمن ألف رسالة يصرح فيها بكفر من تحرز على قاعدة الحجر الصحي (الكرنتينة)، فبدا فيها سخطه على هذا الكلام، وأحرز أن مؤلف الرسالة إما من جماعة الصوفي الزيف (قزل صوفي بالتركية)، أو أنه تحيّل على استجلاب قلوب أمثاله من تلك الجماعة بالتعصب له، فمقتضى كلامه إذًا هو تكفير مَن أيد الفرار من الطاعون من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم! ولا ينقد خوجة الصوفية بذاتها، وقد بين قبل ذلك في رسالته اتساع صدره للمسلمين المستغرقين في التوكل لدرجة أعظم من غيرهم، إلا أنه يعتقد على الحقيقة أن ذلك المؤلف المجهول قد تعمد انتقاء آيات قرآنية وتحريفها، وكذلك الاستشهاد بحديث موضوع، فتعدى بذلك حدود أخلاق الدين القويمة، وخالف الأصل القرآني «لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ». يذكّره الأمر جملةً بتقسيم الغزالي للناس إلى فرق ثلاثة في إحياء علوم الدين: «رجل يدري ويدري

---

(100) إتحاف المنصفين 137-143. اهـ
يقول خوجة في ذلك: «ولا ريب أن الوباء أصل منشأه من العفونات، وهي أوفق بمزاج الجن لما في كل تعفن من حرارة خبيثة، فلا يبعد أن تكون تلك السميات المنكونة في العفونات التي يدعيها الحكما هي عين تكوّن الجن». أي أن احتمال خلق الجن من هذه الأبخرة/العفونات هو من قول خوجة، لا الحكماء. [المترجمة]

(101) المرجع السابق 145-148.

أنه يدري، فذلك عالم فاتبعوه. ورجل لا يدري ويدري أنه لا يدري، فذلك جاهل فعلموه. ورجل لا يدري ولا يدري أنه لا يدري، فذلك شيطان فاجتنبوه»[102]. وواضح أن معارض الحجر الصحي عند كاتبنا هو من بين الفريق الأخير.

على أنه يقر بأنه قد يكون له أتباع يؤيدونه لا يستهان بعددهم؛ ذلك أنه صرف الصفحات العشر الأخيرة من رسالته في نظم حجج على من أخطؤوا فهم حديث «من تشبه بقوم فهو منهم»، فلا يُتوهم من الحديث أن مجرد سبق الكفار إلى استعمال الباطيل أو تسميتهم لها بذلك يحرّمها. لقد خلط هؤلاء الجهلة بين التشبُّه والمشابهة، فكون الماء والخمر يُشربان في أقداح البلور لا يقضي بحرمة الماء فيها، ومرد الأمر إلى النية، فيجوز للمسلم مشابهة الكفار ما دام لا يشابه كفرهم، ذلك وإن أثبت صعوبة معرفة نيته، وضرورة حسن الظن بالمسلمين[103]. ثم يأتي بتفنيد أخير لحجج هذه الفرقة، فيلخص فيه رسالة صادفها عرضًا لإدريس بن حسام الدين البدليسي (ت. 930هـ/ 1524م) اسمها الإباء عن مواقع الوباء. كان البدليسي راحلًا من اسطنبول إلى الإسكندرية عندما سمع بوقوع وباء في مصر، فقرر الرجوع إلى اسطنبول. وعندما اعترض عليه علماء دمشق وحلب في ذلك، كتب هذه الرسالة في تسويغ فعله، وتوضيح سبل تحصين النفس من الأمراض الوبائية[104]. أقر خوجة بما جاء في هذه الرسالة، إلا أن آخرها لم يرضه، إذ أرشد قبل ذبح الشاة وأكلها إلى قراءة آيات من القرآن الكريم في أذنها تحصنًا من الطاعون[105]، وذلك نوع من الرقى، وهو بعيد من غزارة عالم

---

(102) المرجع السابق 100. أ.

والتقسيم في الإحياء على أربعة، ونص ما جاء فيه هو: «قال الخليل بن أحمد: الرجال أربعة، رجل يدري ويدري أنه يدري فذلك عالم فاتبعوه، ورجل يدري ولا يدري أنه يدري فذلك نائم فأيقظوه، ورجل لا يدري ويدري أنه لا يدري فذلك مسترشد فأرشدوه، ورجل لا يدري أنه لا يدري فذلك جاهل فارفضوه». [المترجمة]

(103) المرجع السابق، 152-154.

(104) راجع معجم المؤلفين لعمر كحالة 1: 332.

(105) ما جاء في رسالة خوجة في ذلك هو قراءة الدعاء وليس آيات من القرآن الكريم، ونصه: «

مثل البدليسي وعلو طبقته. على أنه يعود ويذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أثبت الفأل -كما رأينا في الفصل الأول-، وأن لإرشاد الأول سبقًا نبويًا[106]. ويختتم خوجة رسالته بأن سأل كل من وجه إليه خطابه أن يتصفحوا الرسالة، وما كان فيها من خطأ يبينوه بالكتابة. لكننا لا نعرف كيف كان استقبال الرسالة في اسطنبول أو مدى انتشار قراءتها، إلا أن محققها -محمد بن عبد الكريم- يقول إن خوجة عندما أتم الرسالة ترجمها إلى التركية[107].

تتمة

عندما اجتاحت الكوليرا اسطنبول أول مرة سنة 1831م؛ كان السلطان العثماني محمود الثاني ما يزال على حال الدفاع بعد الهزائم العسكرية التي واجهها في عشرينيات القرن التاسع عشر، فاستعرض الأناضول والأصقاع التي يحكمها العثمانيون من البلقان من أجل تقدير عدد القوات التي يمكنه جمعها وهو يعيد تنظيم جيشه[108]. وقد تبين من هذه الدراسة أن قلب الإمبراطورية العثمانية قد نزلت عليه خسائر ديموغرافية كبيرة بسبب الكوليرا والطاعون. وجاءت المحاولات الأولى لفرض الحجر الصحي في أوائل ثلاثينيات القرن التاسع عشر -وهو الوقت نفسه الذي كان يكتب فيه حمدان بن عثمان رسالته-، إلا أنها لم تكن محاولات ناجعة إلى حد بعيد؛ ذلك أنها جاءت في غياب ما يلزم من البنية التحتية والتنظيم. ثم خرج البيان العام بأن الطاعون معدٍ سنة 1838م، وأجاز

- «غير أنني رأيت في آخر رسالته من جملة ما يتحصن به من الطاعون ذكر صورة قربان [وهي الأضحية في التركية]، يقرأ في أذنه دعاء طويل جدًا، وينفث، ثم يقرأ في أذنه الأخرى كذلك، ثم ينفث، ثم يفتح فم تلك الشاة فيقرأ ذلك الدعاء، وينفث، ثم يذبح». فأحسب أن ثمة لبسًا هنا بين كلمتي "قربان" و"قرآن". [المترجمة]

(106) إتحاف المنصفين 159-162.

(107) المرجع السابق 24. لم يجد محمد بن عبد الكريم وهو يحقق الرسالة إلا نسخة واحدة متبقية منها كتبها المؤلف نفسه، وهي محفوظة الآن في المكتبة الوطنية بباريس. راجع المرجع السابق 37.

كبار علماء الدين في الإمبراطورية الفرار منه، فأقام محمود الثاني مجلس الصحة الإمبراطوري (The Imperial Council of Health) سنة 1839م. وأُنشئ في العقد التالي لذلك نظام الحجر الصحي في أنحاء الإمبراطورية كلها، وشمل -كما أوصى حمدان خوجة- إنشاء دواوين الصرف الصحي المحلي والمحاجر الصحية. وإذ حلت سنة 1850م؛ جاوز عدد هذه المواضع الستين، عمل بها بضع مئات من العاملين بالمجال الصحي، وفي سنة 1853م رأى الممثل الفرنسي لمجلس الصحة النظامَ برمته على درجة عظيمة من النجاعة[109]. بيد أنه ظلت المناظرات حول الطريقة المثلى للسيطرة على الأوبئة خلافًا محوريًا بين الإمبراطورية العثمانية والقوى الأوروبية -لا سيما بريطانيا-، وذلك طوال ما بقي من القرن التاسع عشر، وقدر كبير من القرن العشرين[110].

كانت مصر يومئذ ولاية عثمانية شبه مستقلة، وقد جرى هذا الوضع فيها على خلاف تام لما جرى عليه في الإمبراطورية، إذ كان واليها محمد علي باشا شديد الإيمان بإنفاذ الحجر الصحي وإنشاء المحاجر البحرية، ذلك في الحين الذي كان فيه الطبيب الفرنسي الذي أدار أول مدرسة طبية مصرية أنطوان كلوت (Antoine Clot) شديد الإنكار للعدوى[111]. كان محمد علي مُكبِرًا للعلوم الطبية الأوروبية، إلا أنه كان على كلوت بيه أن يذعن لاعتقاد الحاكم في العدوى، وأن يدعم عمل مجلس الصحة (The Sanitary Board) الذي نظم الحجر الصحي. كما أن محمد علي قد ميز نظامه الصحي بجعله تحت إدارة مسؤول مصري منذ سنة 1840م، وهو ما أفزع القوى الأوروبية التي اعتادت أن يكون لدبلوماسياتها دورًا محوريًا في مجالس الصحة، ورأت في هذا مساسًا بمصالحها التجارية[112].

---

(108) راجع (Panzac, "Tanzimat et santé publique").

(109) المرجع السابق 84-.85 وراجع كذلك (Panzac, *Quarantaines et lazarets*, 102-13).

(110) راجع (Low, "Empire of the Hajj").

(111) راجع (Moulin, "Construction of Disease Transmission") و (Kuhnke, *Lives at Risk*, 70, 75).

(112) (Kuhnke, *Lives at Risk*, 52-53).

أما بعد نصف القرن في المغرب -الذي ضعف حاكمه أمام النفوذ الاستعماري-؛ فكان دعم إنفاذ الحجر الصحي أقل بكثير، إذ كان يدير مجلس الصحة مبعوثون أوروبيون، فأنفذ الحجر بحدود في طنجة وموانئ غيرها. وطلع في سنة 1878م المؤرخ والفقيه الكبير الناصري (ت. 1315هـ/ 1897م)؛ فكتب رأيًا فقهيًا لا يكتفي فيه بقول إن الحجر الصحي يخالف الشريعة، وإنما يزعم أن فوائده المحتمَلة قد غطاها الضرر الذي جاء به. كذلك جاء بكتابه المشهور الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، فشدد فيه انتقاد السلطان السعدي أحمد المنصور -الذي حكم منذ سنة 1578 إلى 1603م-؛ لأنه أشار على ابنه بالفرار من مراكش عندما وقع بها وباء، ولأنه اتبع قواعد الحجر الأوروبية في غمس الرسائل التي خرجت من البلدان الموبوءة في الخل قبل قراءتها[113]. لا شك أن جانبًا من معارضة الناصري لإنفاذ الحجر الصحي في المغرب هو ردة فعل على توسع السيطرة الأوروبية على حدود المغرب وسياساته. راحت الدولة المغربية بعد الهزيمتين العسكريتين اللتين أوقعهما عليها الفرنسيين والإسبان سنتي 1844 و1860م، فبدأت تلتفت إلى الدول الأوروبية بحثًا فيها عن خبرة عسكرية وكذلك طبية[114]. وحاول سلاطين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في المغرب أن يفيدوا من أكبر ما يمكن من علوم الفرنسيين الطبية دون خسارة رأس المال السياسي بين شعبهم، وحاولوا في الوقت نفسه أن يمنعوا أطباء فرنسا من العمل جواسيسَ يعينون بلدهم على تخطيطاته الاستعمارية في المغرب، ولم تكن محاولاتهم في ذلك غاشمة[115]. وقد أبلغت إيلين أمستر (Ellen Amster) وهي تبين أن هذه البيئة المضطربة -التي كان ينظر فيها كثير من

(113) راجع تاريخ الأوبئة 403-408.

(114) راجع (Amster, "Many Deaths of Dr. Emile Mauchamp")، و(C. R. Pennell, *Morocco since 1830: A History* (New York: New York University Press, 2000), 49-53). وعن نظرة أعم إلى الوسيلة التي يعمل فيها الطب في إطار البرنامج الأكبر للاستعمار الأوروبي، راجع (Paul, "Medicine and Imperialism in Morocco").

(115) (Amster, "Many Deaths of Dr. Emile Mauchamp", 413).

المغاربة إلى اتكال دولة المغرب على الأطباء الأوروبيين بارتياب- هي تحديدًا ما أسفرت عن مقتل الطبيب الفرنسي إميل موشامب (Emile Mauchamp) الذي آل إلى الغزو الفرنسي لمدينة وجدة المغربية سنة 1907م، وكان نتاج ذلك أن سيطرت فرنسا على الدولة برمتها سنة 1912م[116]. كان الناصري حينها محترزًا -وفي احترازه حق- من دوافع الدولة المغربية من التصديق على إجراءات صحية أوروبية أو تعزيزها، ذلك وإن بدى منه نفسه فهمًا ناقصًا لثراء تدوينات المسلمين في مسألة العدوى، وجهلًا برسالة حمدان خوجة.

وعلى خلفية الجدل الشعبي المسيَّس حول التصرف الصحيح مع الأمراض المعدية والأوبئة؛ فما الذي لا بد أن نخرج به من رسائل الطاعون الذي تناولناها هنا بالتمحيص؟ لقد صورت دراسات سابقة هذا التوجه من الدراسات بأنه توجه شديد التحجر، أو أنه يمثل عقيدة خانقة كان يُرى في مناحي شتى أن من بلَّغها منظومة فقهية لا تتغير، أو صوفية جبرية، أو اعتقاد أشعري صارم. وقد بيت في هذا الفصل أن علماء المسلمين تكلموا في الطاعون والعدوى بمقاربات شتى، وأنهم استندوا جميعهم إلى ثلاثة من هذه الخطابات بطرق غالبًا ما تكون شديدة الدقة في اختلافها. ومؤكد أنه ينبغي ألا تعد آراء المؤلفين الذين جاء الحديث عنهم هنا تمثيلًا لأهل الشرق الأوسط وشمال إفريقيا جملةً، الذين غالبًا ما شاع بينهم السحر والتعاويذ[117]. إلا أن تأمل شتيت المناهج التي استكشفها هؤلاء المؤلفون لا بد أن يدفعنا -من جديد- إلى تأمل ثراء التراث العلمي الإسلامي وعمقه في مسألة مثل مسألة العدوى، وهي ما كان وجودها بعيدًا عن القبول العام لسنوات طويلة من القرن التاسع عشر، سواء بين علماء الشرق الأوسط أو علماء أوروبا.

---

(116) المرجع السابق، في مواضع متفرقة من صفحة 409. وراجع كذلك في الكلام عن مسألة موشامب (Katz, *Murder in Marrakesh*).

(117) راجع (Dols, Black Death, 121-42). ويذكر دولز أن هذا الطريق كان موجودًا بالتأكيد في رسائل الطاعون كذلك. راجع مثلًا ما جاء عن ابن حيدر وابن منظور في (Gigandet, "Trois Maqālāt sur la prevention des épidémies")، نجده في صفحتي 267 و276 تباعًا.

خاتمة

وضع آراء المسلمين والمسيحيين في العدوى في إطار جديد

جاء ابن مرزوق الحفيد (ت. 842هـ/ 1438م) في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي فكتب ما يأتي مما بعثه به سلطانُ تلمسان رسولًا إلى سلطان فاس سنة 803هـ/ 1400م:

«وكان في العام المذكور وباء عظيم بالمغرب، فلما انصرفت عن فاس، بعث معنا رسلًا له، وصحبهم نصراني [كان عندهم في سفر، فوصلنا إلى حصن يقال له: تاوزيرت، وكنا نحن متأخرين عن الناس، وكذا النصراني، وتقدم الخدمة، فوجدناهم قد ضربوا الأخبية خارج الحصن، والعادة في المرور به أن يستغني الناس بالنزول فيه عن ضرب الأخبية،] وكان قصدهم بذلك ألا يقدموا بدخولهم الحصن على الوباء، وكان ذلك باختيار منهم، فوافق غرضي، فسأل النصراني: ما للناس لم يدخلوا البلد فقال له ترجمانه، لأنه لم يكن يحسن العربية: إنهم فروا من الوباء. فصدر منه ما قيل لنا أنه قال ما معناه: لا ينجيهم فرار وما قدَّر الله كائن لا محالة. فلما سمعت ذلك الكلام، كسرني وتحيرت في ما أصنع، فإن مقتضى العلم على المشهور عدم القدوم، وأنِّبت كل الأنبة، أن يظهر لمن لا علم له كون الكافر أشدّ تفويضًا لأمر الله وأكثر إيمانًا بالقدر، فعرفت أنّها محنة، فرجحتُ القدوم، ودخلتُ، غير أنّي لم آمر بما صنع الناس»[1].

---

(1) الأجوبة التونسية للمواق والرصاع 58، اهـ. وما بين القوسين غير مذكور في استشهاد المؤلف، إلا أنني آثرت إيراده لتمام معنى الكلام. [المترجمة]

قد لا يُتصَوَّر هذا التقارب الشديد لـسـبيلي تصرف المسلمين والمسيحيين مع الطاعون الذي يصفه ابن مرزوق في هذه الفقرة عند جيل متقدم من العلماء المشتغلين بردات الفعل الدينية مع الوباء، ويرجع جانب كبير من ذلك إلى تأثير مقال المؤرخ مايكل دولز.

كان دولز سنة 1974م يعمل على ما بات يعرف كتابًا تأسيسيًا عن الموت الأسود في الشرق الأوسط، ونشر في الوقت نفسه مقالًا بعنوان مقارنة بين تصرفي المجتمعين المسلم والمسيحي مع الموت الأسـود (The Comparative Communal Responses to the Black Death in Muslim and Christian Societies)[2]. أبدى دولز في هذا المقال تضادًا بيّنًا بين تصرفي المسيحيين والمسلمين مع الموت الأسود، فتكلم في ردات فعل مفكريهم، والمجتمعين على العموم، وعنده أن التصرف الطبي عند المسيحيين اتسم باعتقاد في أن فساد الهواء (الميازما) هو الفاعل المؤثر، وبالتزام بيِّن لمفهوم العدوى[3]. واستند دولز في الأسـاس إلى دراسات ثانوية فقال إن مسيحيي أوروبا رأوا الطاعون عقابًا على خطاياهم. وكان نتاج ذلك أن ازداد انجذابهم إلى الحركات الألفية والتفكير في انهيار النظام الاجتماعي. واجتذبت الحركة اللطمية[4] إليها عددًا كبيرًا، وقاسـت أقليات دينية -لا سيما اليهود- تكررَ الاضطهاد الشديد عليهم بسبب الاعتقاد بأنهم سمموا آبار أوروبا[5].

زعزع الموت الأسود بنية المجتمع الأوروبي، إلا أن المجتمع الإسلامي قد رضي بالطاعون مرادَ الله تعالى، يقول دولز: «كان الموت الأسـود عند المسلمين جزءًا من كون طبيعي الله ناظمُه. أما عند المسيحيين؛ فكان إقحامًا

---

(2) (Dols, "Comparative Communal Responses").

(3) المرجع السابق 272. ولا يعرّف دولز في هذا المقال العدوى ولا يتكلم بأي قدر فيما يعنيه بها.

(4) الحركة اللطمية (The Flagellant Movement) هي ممارسة في بعض المجتمعات المسيحية يتعمد فيها أصحابها ضرب أنفسهم وجلدها وتعذيبها بصور شتى بغرض التوبة وتشارك آلام المسيح. [المترجمة]

(5) المرجع السابق 272-275.

لعالَم تدنسه الخطيئة والبؤس»[6]. تميز تصرفَ المسلمين الأحاديثُ النبوية التي تساوي الطاعون بالشهادة، وتنهى عن القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو الخروج منها، وتنكر العدوى إنكارًا غير مشروط. وقد صدَّق ابن حجر على هذه التوجهات في كتابه بذل الماعون[7]. يقول دولز إن المسلمين «لم يصرحوا بأن الطاعون عذاب من عند الله تعالى، وإنهم لم يحثوا على الفرار، وإنهم لم يؤيدوا اعتقادًا في طبع الطاعون المعدي، وكل هذا كان سائدًا في أوروبا المسيحية»[8]. وإنما أقام المسلمون الجماعات، وساروا في الجنائز، وما عارضوا الثقات من علوم الدنيا ولا من علوم الدين، وما أنذروا بنهاية الزمان، وما اضطهدوا الأقليات الدينية على خلاف العادة[9]، ورأوا في مصاب الطاعون إرادةَ الله تعالى، فما رأوه مِن ذنوبهم، وتمكن العلماء -الذين كانوا من صفوة الفكر والمجتمع- من رسم الحدود الواسعة للتصرفات العامة مع الموت الأسود وتسييرها[10].

ظل مقال دولز لسنوات كثيرة هو المرجع الوحيد الذي يتناول مسألة التصرفات الدينية المقارنة مع الموت الأسود، فكان استثناءً في نطاقه. إلا أن فيه اختلالات مفاهيميَّة، أعظمها هو استسهال دولز مساواة الدين بالثقافة مع زعمه أن المقارنة بين ردتي فعل المسيحيين والمسلمين مع الموت الأسود يكشف «لُبَّ هُوية ثقافة كل منهما»[11]. ومعلوم أنه انتقى أمثلة على السلوك المجتمعي تقوي

---

(6) المرجع السابق 287.

(7) المرجع السابق 275 الحاشية 25، 285.

(8) المرجع السابق 279.

(9) المرجع السابق.

(10) المرجع السابق 286.

(11) «وسينجلي أن ردتي فعل المسلمين ومسيحيي أوروبا تباينتا تمامًا، وتنبئنا مقارنة هذه الاختلافات بالكثير عن لب هوية كل من الثقافتين»، المرجع السابق 272. ولكن انظر أيضًا رأي دولز من أن «الموت الأسود لم يستحدث صورتي التصدي هاتين أو المعتقد الكامن فيهما، وإنما كان -على غير انتظام وقوعه- حافزًا يكشف عصَبَ المجتمع المسيحي في العصور الوسطى المتأخرة»، 275. وأخيرًا فعند دولز أن لكلمات "المسيحيين" و"الغربيين" =

فرضيته، مثل مقاربة الحركة اللطمية في أوروبا المسيحية بالجنائز وصلوات الجماعة في الشرق الأوسط المسلم. على أن الحركة اللطمية كانت قاصرة على أصقاع معينة من أوروبا، ولم تظهر قط في إيبيريا، أما الأمثلة التي ذكرها دولز عن الجماعات والجنائز فمن المشرق وحده، من القاهرة ودمشق على الخصوص. وإنما تركيز دولز منصب على الاختلافات بين التراثين الفكريين عند المسلمين والمسيحيين، وعلى السلوكيات المتعلقة بالوباء التي أسفر عنها التراثان، فرأى المسيحيون الطاعون "ابتلاءً فرديًا"، واعتقدوا في العدوى، وفروا من الطاعون. أما المسلمون؛ فأكدوا المسؤولية المجتمعية، وأنكروا العدوى، ووجدوا مواساتهم من الموت بالطاعون في الشهادة[12]. ويلزمنا في تقييم حجة دولز والدور الذي للعدوى فيها أن نلتفت إلى السؤال الأكبر: كيف تصرف المسلمون، والمسيحيون، واليهود -بمدى أقل- مع الموت الأسود؟[13]

خطأ في التحليل؟

إن الركائز التأريخية في مقارنة تصرفات الملل الدينية للأمراض الوبائية عميقة. وقبل التمحيص في ملاحيظ أعم عن الطرق التي استند بها الجماعات الثلاث هذه إلى مصادر دينية لفهم الطاعون؛ يحسن لنا تكرير مسألة مرت على هذا الكتاب. اختلف الكتاب البروتستانت في القرنين السادس عشر والسابع عشر فيما إن كان من واجب المرء البقاء مع إخوانه المسيحيين المصابين ويعتني بهم

= و"الأوروبيين" ميلًا مريكًا إلى تبادل بعضها ببعض، وهو موقف يكون إشكاليًا لا سيما عندما يُرى من منظور الأندلس. راجع على الخصوص معارضة دولز لمصطلح "الرجل الغربي" (Western man) و"التراث الإسلامي" (The Islamic tradition) (287).

(12) المرجع السابق 287. ولا شك في أن التباين الحاد الذي جاء به دولز بين التراثين الفكريين للمسلمين والمسيحيين يلين عندما يذكر أن علماء المسلمين اختلفوا في تفسيراتهم للحديث النبوي في مسألة جواز الفرار، وأن من المسلمين من رأى الطاعون عقابًا من عند الله تعالى (277).

(13) كثير من الكلام الآتي مأخوذ من (Stearns, "New Directions in the Study of Religious Responses to the Black Death").

أم لا، وجاء من دعى منهم إلى الفرار من الطاعون في مواضع فشّبه من خالفه بالمسلمين التُّرك[14]. كذلك احتج الفيلسوف الألماني لايبنيز (Leibniz) (ت. 1716م) على النزعة الجبرية بأن شبَّه أتباعها بالتُّرك الذين لم يجتنبوا الأرض التي وقع بها الطاعون[15]. يمكن بالتأكيد تفسير جانب من آراء هؤلاء الكتاب بالمقتضيات الإيديولوجية التي كانت في ذلك الزمان، إلا أن مؤرخي الموت الأسود اليوم قد فرّقوا كذلك بين تصرفي المسيحيين والمسلمين مع الموت الأسود، إذ قبل الأوَّل فرضية العدوى والفرار من الطاعون، ولم يقبلهما الأواخر وهم يؤمنون بأن الوباء من أمر الله تعالى وبأنه غير معد[16]. وتأكيد أن المسلمين قد استقبلوا الموت الأسود والطواعين على العموم استقبالًا جبريًا وأنكروا إعداء الوباء هو تأكيد غير محايد: فغالبًا ما يُفهم ضمنًا وجود أسباب كتابية أو عقدية في عدم استساغة المسلمين عمومًا للفرار من الطاعون استساغةَ المسيحيين، أو في استعدادهم لقبول الدليل التجريبي -المفترضة قطعيته- على طبع الطاعون المعدي. وكان بديهيًا أن يقال إن أي مسلم يفر من الطاعون ويقر بطبعه المعدي يجب أن تعده الأمة المسلمة مخالفًا لها، فتجازيه. والمثال المتعلق بالكلام هنا هو لسان الدين ابن الخطيب، وزير غرناطة المشهور وعالمها غزير التأليف، الذي جاء الكلام في آرائه في العدوى في الفصل الثالث. يقول ابن الخطيب في رسالة كتبها عن الطاعون على أثر الموت الأسود إن الطاعون معد على الحقيقة، وثمة ما يكفي من الدليل التجريبي لإثباتها، ذلك حتى مع الأقوال المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ذلك. ويشتهر بين طلاب التاريخ الأوروبي في العصور الوسطى تأويل رمي ابن الخطيب

---

(14) راجع المراجع المذكورة في القديم؛ تجد الكلام في المواقف البروتستانتية المتغيرة تجاه الطاعون.

(15) (Leibniz, *Theodicy*, 153).

(16) راجع في الكلام عن آراء اليهود (R. Barkai, "Jewish Treatises on the Black Death (1350-1500): A Preliminary Study", في كتاب (*Medicine from the Black Death to the French Disease*, edited by R. French, J. Arrizabalaga, A. Cunningham, and L. Garcõa-Ballester (Burlington, VT: Ashgate, 1998), 21).

بالزندقة وقتله بعد عشرين سنة من الموت الأسود بأنه من جمود معتقد بعض فرق المسلمين وتعصبه، وأنا أحسب أنه يدفع إلى تكوين فكرة عامة بأن التفكير العلمي في العالم الإسلامي يومئذ كان آخذًا في التداعي[17].

وقد ذهبت في الفصل الثالث إلى أن آراء ابن الخطيب لم تكن بالآراء المتفردة ألبتة، وإنما هي مجرد تصريح طنَّان لرأي أقلية يدعو إليه صراحة كثير من فقهاء المسلمين الذي اعتقدوا في انتقال المرض، سواء عليه أكان تحت مسمى العدوى أم لا[18]. ثم جاءت أجيال تابعة من العلماء، فتناظرت في آراء ابن الخطيب في الطاعون، فما عدتها ابتداعًا ألبتة، تمامًا كما ترى في الفصل الخامس في تراسل الرصَّاع والموَّاق[19]. وقد عدت إلى مثال ابن الخطيب لأن حاله تكشف أنه وإن كان يمكن مماهاة الآراء والممارسات العامة المتعلقة بالموت الأسود بأمم دينية معينة بشيء من الدقة؛ فيلزم تأكيد مدى تغير هذه المعتقدات. زد على ذلك أن المسلمين والمسيحيين واليهود يجتمعون على مواقف كثيرة من الطاعون، وهو ما سنراه عما قليل.

الصلاة والجنائز والمواكب والاضطهاد

إن مصادرنا في التصرفات الدينية -دون الطبية- الصريحة مع الموت الأسود عند

---

(17) راجع مثلًا (Aberth, *Black Death*, 97, 114-16) و (J. P. Byrne, *Daily Life during the Black Death* (Westport, CT: Greenwood Press, 2006), 263-74)، راجع كذلك (S. Einbinder, *No Place of Rest: Jewish Literature, Expulsion, and the Memory of Medieval France* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 128-30, 215-16).

(18) راجع (Perho, *Prophet's Medicine*, 91-100, 117) و (Conrad, "Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion") و (J. Stearns, "Infectious Ideas: Contagion in Medieval Islamic and Christian Thought" (Ph.D. diss., Princeton University, 2007)).

(19) راجع في محاكمة ابن الخطيب (Secall, "El Proceso de Ibn al-Jatīb")، والكلام في الاتهامات التي وجهت إليه في 432–445. وكتاب الفتيا المذكور هنا هو الأجوبة التونسية للمواق والرصاع.

المسلمين واليهود هي في الأساس تدوينات للوقائع، ورسائل في الطاعون. أما في جانب المسيحيين؛ فيمكننا كذلك أن نرجع إلى عدد كبير من المحفوظات الكنسية والحكومية[20]. والصورة العامة هي أنه كان عند المسلمين والمسيحيين واليهود اعتقاد بأن الموت الأسود عذاب أنزله الله يجازي به أهل المعاصي[21]. ومن الخطايا الحَرية بجلبها الطاعون عند المسيحيين الكبر والزنا والفسق والكهانة بالارتشاء والبغاء، ناهيك بالسفور والعقوق؛ ذلك وإن لم تتحدد ماهيتها في الغالب، كما كانت الحال في جل الكتابات اليهودية[22]. ولأن الطاعون يبدو عشوائيًا في انتقاء ضحاياه؛ فقد أثار الموت الجماعي الذي خلَّفه السؤالَ عن العدل الإلهيِ: لم يأتي الله بالموت على كثير من الأبرياء؟ من علماء المسيحيين مثلًا من فسر موت الأطفال بالطاعون لعدم إكرامهم والديهم، أو عد موتهم -على العكس- جزاءً لخطايا والديهم[23].

أما سبب الطاعون؛ فلا شك في أن المشكلة فيه كانت مختلفة عند المسلمين عنها عند المسيحيين، ذلك أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قد شهدوا أول وباء بالشام في القرن السابع الميلادي، وذلك في بدايات توسع الخلافة الراشدة. وقد بين جوزيف فان إس أن أول اصطدام بالطاعون من

---

(20) راجع (Horrox, *Black Death*) و (Aberth, *Black Death*). وهما مجموعتان محققتان من عمدة مصادر الطاعون، يسط كتاب هورروكس محتوى ضخم في مواكب التطواف والعظات والصلوات عند المسيحيين (111-157)، وفي كتاب أبيرث مقتطفات من المصادر الإسلامية ومصدر يهودي واحد.

(21) راجع (Barkai, "Jewish Treatises on the Black Death", 16-18, 21)؛ نجد آراء اليهود بأن الطاعون عذاب من عند الله.

(22) قارن بين شتى الآراء التي جاءت في (Horrox, Black Death, 114, 116, 120, 130, 131, 134)، وفي (Aberth, Black Death, 99). وراجع (Barkai, "Jewish Treatises on the Black Death", 18, 21)؛ نجد الكلام في الطاعون بصفته عذابًا من الله للناس عند اليهود. ولكن راجع كذلك (Einbinder, *No Place of Rest*, 125-27)؛ ففيه يستشهد كتاب يعقوب بن سليمان في القرن الرابع عشر (*Evel Rabbati*) بالآيات الكتابية نفسها التي يستشهد بها مؤلفو المسيحيين، فيُعرض بأن الطاعون جزاء على عصيان الناس.

(23) قارن بين صفحتي 134-135 وبين صفحة 146 من (Horrox, *Black Death*).

جيوش المسلمين -التي كانت في مواقع الجهاد لنشر الإسلام وآمنت بأن جزاء الموت في سبيل ذلك هو الشهادة- قد ذهب بهم إلى مساواة الموت بالطاعون بالشهادة في أحاديث نسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم نفسه. ويقارن بين تصرفي المسلمين والمسيحيين مع الطاعون فيقول إن اعتقاد المسيحيين القديم بأن الطاعون ينتهي إلى الشهادة -مثلما في كتابات قبريانوس- اعتقاد شاذ، إلا أن الاصطدام الأول بالطاعون في تاريخ الإسلام قد جعل لمساواة الموت بالطاعون بالشهادة صدًى أعمق بكثير في الأجيال المتأخرة من المسلمين[24]. كذلك أسفر الاصطدام الأول لأمة الإسلام الوليدة بالطاعون عن بروز أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم تنهى عن القدوم على أرض وقع بها الطاعون أو الخروج منها، فتركت الفقهاء والمتكلمين يفسرون لزوم اجتناب الطاعون، حتى مع أن الموت بالطاعون شهادة. يثبت الفقهاء مرجعية الإرث النبوي إجمالًا أو تفصيلًا، ومن كبارهم من يؤكد لزومَ الفرار من الطاعون ولا يكاد يذكر الشهادة.

قابلت الأمم المسلمة والمسيحية حول البحر المتوسط الموتَ الأسود بالمواكب والتجمعات العامة والصلاة. وقد أخذت المجتمعات المسيحية في أوروبا تنظم مواكب التوبة لرفع الكوارث الطبيعية ودرئها منذ القرن التاسع، وبقيت على هذا عند وصول الموت الأسود إليها مع الاستماع كذلك إلى "عظات الكوارث" التي يلقيها رجال الدين[25]. فحتى مع أنه قد شاع في الأوساط المسيحية الاعتقاد بأن الطاعون معدٍ؛ كان يُعتقد أن قدرة الله على اعتراضه وحفظ الأمة المسيحية منه أعظمُ من خطر التجمعات العامة[26]. لقد اختلف فهم العدوى يومئذ على أية حال عن الفهم الذي أقر به الطب المتأخر اختلافًا تامًّا.

---

(24) راجع (van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten*, 125-26).

(25) راجع (Hanska, *Strategies of Sanity and Survival*,) الفصل الثالث، وقارنه بما جاء في (Horrox, *Black Death*, 111-120).

(26) (Hanska, *Strategies of Sanity and Survival*, 45-47).

أما الأمة الإسلامية في الشرق الأوسط كله؛ فخرجت من قراها للصيام والصلاة جماعةً رجاء رفع الطاعون. وهنا كذلك يشبه هذا الفعل الشعائر التي تقام في الكوارث الطبيعية الأخرى مثل الجفاف، عندما يجتمع المسلمون لصلاة الاستسقاء[27]. وإن اختُلف فيه أحيانًا، فقد أثبته بعض من كبار من أيد فكرة أن الطاعون سبيل إلى الشهادة، مثل ابن حجر الذي ذهب إلى أن قضاء الله تعالى لا يقتضي الإحجام عن الدواء في دفع المرض، وأن الطاعون بهذا المعنى مثله مثل أي داء[28]. وآثر المسلمون مع الاستماع لخطب العلماء إظهارَ تقوى الله تعالى والتوبة إليه باستماعهم للقرآن الكريم وبإقامتهم مجالس قراءة كتب الحديث الصحاح، لا سيما صحيح البخاري[29].

الأطباء المؤمنون: الطب والإيمان والطاعون

طلع أطباء وعلماء مسلمون ومسيحيون ويهود في الموت الأسود وبعده، فكتبوا مئات الرسائل عن الطاعون، مستندين فيها في الأساس إلى الطب الغاليني[30]. يعنى جل هذه الرسائل أساسًا بوصف الطاعون وباقتراح تدابير وقائية وسبل علاج له، كذلك يبسط رؤًى حول أفهام الكتّاب عن دلالة الطاعون

---

(27) (Dols, *Black Death*, 245-54).

(28) بذل الماعون 317–318.

(29) (Dols, *Black Death*, 247).

(30) راجع (L. Garcða-Ballester, "A Marginal Learned Medical World: Jewish, Muslim, and Christian Medical Practitioners, and the Use of Arabic Medical Sources in Late Medieval Spain", في *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, edited by L. Garcða-Ballester, R. French, J. Arrizabalaga and A. Cunningham (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 353-94)؛ تجد دراسة بديعة لعوالم أطباء المسيحيين واليهود والمسلمين المتصلة بعضها ببعض في إسبانية. راجع هنا كذلك (R. Barkai, "Between East and West: A Jewish Doctor from Spain", في *Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean*, edited by B. Arbel and D. Jacoby (Portland, OR: F. Cass, 1996), 49-63).

في الدين. ولهذا شأن خاص عند رسائل الطاعون اليهودية، وفيه خصص رون باركاي (Ron Barkai) عددًا من المقالات التي توضح أن اليهود في فرنسا وإيبريا لم يقفوا عند ترجمة رسائل الطاعون العبرانية التي كتبها المسيحيون، وإنما ألفوا عددًا وافرًا من الرسائل بعد الموت الأسود. يبين باركاي أن جل رسائل الطاعون التي تناولها بالتمحيص واضحة في جعلها أصل الطاعون عند الله، وأنه لا رسالة منها تصف الطاعون بالمعدي[31]. وأكدت سوزان أينبيندر (Susan Einbinder) بعده أن ثمة آراء يهودية شتى في الطاعون، أنها تحسب أنها قد وجدت عزوًا -بأقل تقدير- إلى علماء يهود كانوا يعتقدون أن الموت الأسود معدٍ[32].

أطر مؤلفو اليهود كلامَهم في العدوى وطرحوه باقتباسات من الكتاب المقدس، وهو ما يشبه الطريق التي اتخذها المسلمون في الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية في رسائل الطاعون قبل التوغل في وصف علاج ودواء. وثمة مفارقة في هذا السياق حقيقة بالذكر، وهي أنه أحيانًا ما ذكر مؤلفو اليهود الطواعين التي أرسلها الله على فرعون وأهل مصر بأنها علامة على قدرة الله على مجازاة أصحاب الخطيئة، ثم يستشهد علماء المسلمين في مواضع بحديث نبوي في تبيين أن الطاعون بقية رجز أرسله الله تعالى على بني إسرائيل منذ زمن بعيد. كذلك ذكر البابا كليمنت السادس (Pope Clement VI) (ت. 1352م) في

---

(31) راجع (Barkai, "Jewish Treatises on the Black Death", 21). وراجع كذلك (Barkai, "Between East and West", 60)، وهي رسالة يهودية متأخرة في الطاعون تعرِّف أصل الطاعون كذلك بأنه من عند الله. وراجع مؤلفات غيريت بوس (Gerrit Bos) في فهرس المراجع، وهي مؤلفات حديثة عن رسائل الطاعون اليهودية.

(32) راجع على الخصوص صفحتي 129-130 من (Einbinder, *No Place of Rest*). وهنا لدراسة الفتاوى الحاخامية قيمة زائدة في إثبات أن كثيرًا من الحاخامات يدعون إلى الفرار من الطاعون. على أن ما لا تفوقها دراسة في هذا هي دراسة (H. J. Zimmels, Magicians, Theologians, and Doctors: Studies in Folk-Medicine and Folk-Lore as Reflected in the Rabbinical Responsa (12th-19th Centuries) (London: Edward Goldston, 1952), 99-105).

قدَّاس له مثال خطيئة داوود التي أسفرت عن عذاب بالطاعون ينزل على شعب إسرائيل [سفر صموئيل الثاني 24: 15-17][33].

أضف إلى رسائل اليهود في الطاعون التي ما زالت تبدَّى -كما رأينا في الفصل السادس- كثيرًا من رسائل المسلمين التي ما زالت تندثر من عالم المخطوطات. وإذا نظرنا إلى أن المصادر التأسيسية لأي تحليل للمواقف الدينية تجاه الطاعون -لا سيما عند الأمتين المسلمة واليهودية- لم تُتح بعدُ إلا لقِلة من العلماء؛ فكأن في بسط أي تعميم جامع عن مواقف الأمتين شيئًا من التعجُّل.

تتمة

هذه الحكاية المقتبسة في بداية الفصل مأخوذة من مخطوط لم يُتناول بالتحقيق بعد، نقلها العالمُ التونسي محمد حسن في تقديمه المطنب لتحقيقه الذي طلع به سنة 2007م لتراسل المواق الغرناطي والرصاع التونسي، وقد جاء الكلام فيه في الفصل الخامس[34]. أفاد محمد حسن من هذه الحكاية، ومن أخرى مشابهة لها، فذهب إلى أن عموم المسيحيين كان جبريًّا في مسألة الموت الأسود. أما المسلمون؛ فمع شتى الآراء التي ذهبوا إليها، فقد احتجوا للفرار من الطاعون وشرَعوا في فرض الحجر الصحي في زمن قديم قدم زمان ابن خاتمة في القرن

(33) راجع بذل الماعون 81-86؛ تجد وصفًا ثريًا لأصول الطاعون. ونجد قداس كليمنت السادس في (Horrox, Black Death, 122). وآيات سفر صموئيل الثاني التي استشهد بها في القداس محيرة؛ ذلك أن الخطيئة التي اختار داوود بسببها العقاب بالطاعون هو أنه عد الشعب. اهـ

والآيات المستشهَد بها هي:

«فَجَعَلَ الرَّبُّ وَبَأً فِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الصَّبَاحِ إِلَى الْمِيعَادِ، فَمَاتَ مِنَ الشَّعْبِ مِنْ دَانَ إِلَى بِئْرِ سَبْعٍ سَبْعُونَ أَلْفَ رَجُل. وَبَسَطَ الْمَلاَكُ يَدَهُ عَلَى أُورُشَلِيمَ لِيُهْلِكَهَا، فَنَدِمَ الرَّبُّ عَنِ الشَّرِّ، وَقَالَ لِلْمَلاَكِ الْمُهْلِكِ الشَّعْبَ: "كَفَى! الآنَ رُدَّ يَدَكَ". وَكَانَ مَلاَكُ الرَّبِّ عِنْدَ بَيْدَرِ أَرُونَةَ الْيَبُوسِيِّ. فَكَلَّمَ دَاوُدُ الرَّبَّ عِنْدَمَا رَأَى الْمَلاَكَ الضَّارِبَ الشَّعْبَ وَقَالَ: "هَا أَنَا أَخْطَأْتُ، وَأَنَا أَذْنَبْتُ، وَأَمَّا هؤُلاَءِ الْخِرَافُ فَمَاذَا فَعَلُوا؟ فَلْتَكُنْ يَدُكَ عَلَيَّ وَعَلَى بَيْتِ أَبِي"». [المترجمة]

(34) الأجوبة التونسية للمواق والرصاع.

الرابع عشر الميلادي[35]. وهو في ذلك قد أرسى -بطريقة ما- صورة مطابقة من حجة دولز، إلا أنه استند فيها إلى مصادر أقل بكثير، كما أنه أغفل عددًا ضخمًا من الدراسات الثانوية التي تخالف حجته. ويتضح في الحالَين مأزق الانقياد بإطار مقارن في خلق تعميمات واسعة غير دقيقة.

ويحسن الاستزادة من المؤلَّفات المقارنة من أجل الالتفاف على هذا المأزق، وإدراك نهج أدق لفهم التصرفات الدينية مع الموت الأسود. وقد جاء ستيوارت بورش (Stuart Borsch) سنة 2001 بكتابه الموت الأسود في مصر وإنجلترا: دراسة مقارنة (*The Black Death in Egypt and England: A Comparative Study*)، فتناول فيه آثار الوباء الاقتصادية على البلدين، وبسط تفسيرًا دقيقًا مفصّلًا لخروج مصر منه ضعيفة، وخروج إنجلترا قوية، وهو مثال نموذجي في هذه المسألة. وثمة مثال آخر في كتاب ماري هيلين كونغوردو (Marie-Helène Congourdeau) ومحمد ملحاوي الذي هو بداية مبشرة لمقارنة الموقفين الدينيين للبيزنطيين والمسلمين تجاه الطاعون[36]. ومؤكد أنه ينبغي ألا يقتصر تأطير سبيل مقاربتنا لدراسة التاريخ الديني والثقافي للموت الأسود من جديد على التحقيقات مختلفة الأديان. ودراسة جوسي هانسكا (Jussi Hanska) المقارنة عن سبيل تصرف المجتمعات المسيحية مع الكوارث الطبيعية هي مثال بديع عن أن الموت الأسود يتخذ صورةً جديدةً عندما يوضع في سياق جديد، وهو موضوع لن يزال يستهوي طلاب التاريخ لا محالة[37].

وكان قصد دولز العام من مقاله محمودًا. إذ أكد الاختلافات بين تصرفي المسيحيين والمسلمين مع الطاعون، وأقر بأن علماء الطب في العالم المسيحي وفي الإسلام عندهم الأفهام نفسها عن المرض، وهو بذلك كان يرمي إلى تأكيد

---

(35) المرجع السابق 43. وادعاء أن الحجر الصحي كان يفرض في شمال إفريقيا في القرن الرابع عشر غير دقيق؛ لأن أولى محاولات تطبيق الحجر الصحي لمنع انتشار الطاعون كانت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، راجع تاريخ الأوبئة للبزاز 403-406.

(36) راجع (Congourdeau and Melhaoui, "La perception de la peste").

(37) (Hanska, Strategies of Sanity and Survival).

مدى قدرة الدين على أن يؤطر التصرفات المجتمعية مع الموت الأسود ويجعل لها دلالة[38]. على أنه بفعله هذا قد حجّم شتى الآراء التي ذهب إليها علماء المسلمين والمسيحيين، وتناول المفهوم بسبيل غير تاريخية -على غير عهده-، ففاته ذكر أن كثيرًا من علماء المسلمين أيدوا فكرة انتقال المرض وإن اجتنبوا ذكر كلمة عدوى. وبدأ مؤرخو القرون الوسطى الأوروبيون في دراسات حديثة يعيدون تقييم التصرفات مع الموت الأسود، فذكروا أن المصادر المرجعية -الطبية منها والدينية- قد ظلت على حالها بعد الطاعون بلا معارضة[39]. ولم أجد في بحثي عن تصرفات المسيحيين الإيبريين مع الطاعون -لا سيما في قشتالة القرن الرابع عشر- أي أمارة على سيادة التوقعات الألفية أو انهيار النظام الاجتماعي. زد على ذلك أنه ما زال مبهمًا ما وقع في إيبريا بين سنتي 1348م و1391م لإحداث هذا التغيير في الروابط والمنظورات الاجتماعية الذي جرَّ على الاضطهاد الشديد لليهود في ثاني العامين[40].

قد حاولت في هذا الكتاب أن أبسط مقاربةً إلى التاريخ المقارن تكون أدق -ومختلف لونها كذلك- مما بسطها دولز في مقاله. وإن كان ثمة فروق بيِّنة بين الكلام في العدوى الموجود في المصادر المسيحية والإسلامية فعُني علماء المسيحيون أكثر بالتضمينات والاستعمالات المجازية للعدوى، وأخذ علماء المسلمين يخالبون التضمينات العقدية لانتقال المرض؛ فأنا أرغب عن وصف دراسة الفرقة منهما بأنها تخلق أو تبدي تصرفات اجتماعية مع الطاعون مختلفة تمام الاختلاف عن دراسة أختها. ونحن على الأقل في مسألة العدوى نجد في

---

(38) (Dols, Comparative Communal Responses", 287).

(39) راجع مثلًا (Wray, "Boccaccio and the Doctors").

(40) يذهب ديفيد نيرنبرغ (David Nirenberg) إلى أن الروابط بين المسيحية واليهودية التي صبغت المعاملات بين المسيحيين واليهود في القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر قد انقطعت سنة 1348م، راجع (Nirenberg, *Communities of Violence*, 245-48). وبحسب ما أعلم أنه لم يفصَّل بعد التحقيق في الروابط اليهودية المسيحية في إيبريا المسيحية بالنصف الثاني من القرن الرابع عشر.

التراثين قبولًا لانتقال المرض، إلا أننا لا نجد اتفاقًا في أي منهما على سبيل وقوعه. وأحيانًا ما يُذكر انتقال المرض في الاثنين بالعدوى -ولا شك أن في المصادر المسيحية أكثر-، ذلك وإن تباين معنى الكلمة تمامًا وشمل ظواهر منفصلة عنه مثل العين، وآثار الإباحية -عند ابن لوقا-، وانتقال المرض من فرد إلى آخر.

لا أحاول أن أستخلص من الأخبار العلمية هويةً أو طابعًا دينيًا أو ثقافيًا أو حتى حضاريًا، فإنني أحسب أن الأنفع للمسألة والأدق هو أن أركز على النطاقين الذين يأتي التراثان من داخلهما بالأخذ والرد في الأفكار والمفاهيم وبتعريفها. وقد رميت هنا إلى تبيين سبل كلام المسلمين والمسيحيين في مسألة العدوى، فنظرت إلى النصوص التي عدوها مراجع موثوقة، وإلى الخيارات التي تناظروا فيها، وإلى ما خلصوا إليه، وإلى شيء من مآلات ذلك الذي خلصوا إليه. ويصعب إصباغ التراثين العلميين هذين بصبغة واحدة قاطعة، ذلك أن في كل منهما آراءً شتى، وآراء تتغير بلا انقطاع. ويمكن ربط تقلبهما بإبدانهما مخالطة العلماء لعوام الناس الذين هم أكثر منهم. فهذا القديس سانت فيرير وابن لب مثلًا، كلاهما ذكر العدوى وعرَّف دلالتها لأنه فهم أنه مسؤول عن مصلحة الناس وعن ماهيّة المعاملات المجتمعية. وقد توفي تمامًا محاولة فهم الظروف الفكرية التي جعلت مفاهيم معينة عن العدوى محتمَلة، وكذلك فهم أسباب بقاء هذه المفاهيم مطواعةً تقبل التغير، وذلك دون إرساء دلالة أكبر للاختلاف بين آراء المسلمين والمسيحيين. تمثل هذه الرسالة خطوةً إلى الأمام نحو فهمنا للمرض في العصر المتقدم، هذا إن بلَّغ هذا الكتاب على الأقل جانبًا منها.

ملحق (أ)

العدوى في التراث التفسيري المسيحي

إن أخذنا في الحسبان مدى استخدام العدوى مجازًا عند مؤلفي العصور الوسطى المسيحيين؛ فليست هذه التعليقات بالتوثيق الجامع لدور العدوى في تراث التفسيرات الكتابية المسيحية. وإنما هي عرض وجيز يبسط فكرةً عن السبل التي أدى بها المفهوم أدوارًا شتى في أيدي مؤلفين مختلفين. كانت الآيات الأولى المتعلقة بالعدوى وجذبت عناية المفسرين هي ما جاء الكلام فيها عن البرص في الإصحاحين 13 و14 من سفر اللاويين. كان البرص عند مسيحيي العصور الوسطى المتأخرة مرضًا معديًا بلا منازع، تمامًا كما هو عند المؤلفين المسلمين الذين جاء الكلام فيهم في الفصل الأول[1]. على أن قراءات نص الكتاب المقدس قد بينت أن عناية مؤلفي سفر اللاويين كانت في الأساس بمسائل الطهارة لا العدوى، زد على ذلك أن المرض الذي سماه العبرانيون (ṣara'at) ليس هو الجذام/البرص أصلًا، وإنما هو مرض جلدي آخر[2]. ولم يكن إجلاء الأبرص من المحَلَّة لسبعة أيام على الأقل خشيةَ أنه معدٍ، ولا لذلك دلالة

(1) هو الجذام عند المسلمين. [المترجمة]

(2) راجع (Lieber, "Old Testament "Leprosy", Contagion, and Sin", 99-136). ونعتقد ليبر أن المراد من (ṣara'at) جاء الصدفية المزمنة أو البُخَل. وإن كانت ليبر هي وحدها من وجدتُه من بين المؤلفين من يعين مرضًا مختلفًا عن برص سفر اللاويين، فينبغي مقارنة قراءتها بدراستين متقدمتين عليها لم تحل إليهما: (Lewis, "Lesson from Leviticus"; Brody, *Disease of the Soul*, 110-19).

أخلاقية، فلم يُخرج لارتكابه خطيئة. وإنما الأبرص نجس، مثله مثل الحائض، وبذلك لا يؤذن له الالتحام بجماعته من جديد إلا بعد ما يُعلن طاهرًا من جديد.

لم يوصف البرص بالإعداء في الكتاب المقدس، ولم يُربط صراحة بالخطيئة، إلا أنه ما لبث المفسرون أن رأوا أنه يفيد معنى الجزاء على العصيان. وليس هذا بالتفسير المنحاز. تجد في الإصحاح 12 من سفر العدد أن مريم أخت موسى أصابها البرص لأنها تكلمت على أخيها بسبب اتخاذه امرأة كوشية، ثم ادعت -هي وهارون- أنها نبية. وتجد في الإصحاح الخامس من سفر الملوك الثاني أن جِيحْزِي غلامَ أليشَع يصيبه البرص بعد ما ارتشى في الكهانة مع نعمان، وهو قائد من بلاد أرام كان أليشع قد شفاه من برصه. وفي الإصحاح السادس والعشرين من أخبار الأيام الثاني أن الملك عُزِّيًا أصيب بالبرص بعد ما تجادل هو وأحد الكهنة في حقه في أن يوقد البخور في الهيكل. وآخرها أسطورة مشهورة في النصوص المدراشية تقول إن من عبد العجل الذهبي من بني إسرائيل عُذّب بالبرص[3]. وقد ذكر برودي (Brody) أن الشراح اليهود في القرن الثاني قد ربطوا البرص في المدراش بالخطيئة، وأطلقوا على خطايا بعينها -أحيانًا سبع وأحيانًا عشرة- بأنها أسباب بداية المرض[4]. ولا يتضح مدى تأثير تفسيراتهم على مؤلفي المسيحيين المتأخرين، على أن برودي يلمح إلى نهج مباشر أكثر ربما بات المسيحيون فيه يرون البرص مرتبطًا في أصله بالخطيئة، فيقول: «مؤكد

---

(3) (Brody, *Disease of the Soul*, 117).

(4) «تبين حال مريم أن شر الكلام أو كذب اللسان سببان للبرص. ويبين مرض جيحْزي أن البرص يأتي من تدنيس الاسم الإلهي أو من المسارعة إلى الشر. ويربط مثالُ عُزِّيًا البرص بخطيئة التفكير في الشر... وباغتصاب منزلة غير مستحقة وبالكبر والغرور. ويثبت أن جزاء العيون المتشامخة هو البرص بنات صهيون المتشامخات [إشعياء 3: 16-17] اللاتي يصلع السيد هاماتهن.. يبسط أحد التفسيرات تجربة جالوت بصفتها دليلًا على أن جزاء التجديف على الاسم الإلهي البرص». المرجع السابق 116. اهـ
وآيتا إشعياء: وَقَالَ الرَّبُّ: «مِنْ أَجْلِ أَنَّ بَنَاتِ صِهْيَوْنَ يَتَشَامَخْنَ، وَيَمْشِينَ مَمْدُودَاتِ الأَعْنَاقِ، وَغَامِزَاتٍ بِعُيُونِهِنَّ، وَخَاطِرَاتٍ فِي مَشْيِهِنَّ، وَيُخَشْخِشْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ، يُصْلِعُ السَّيِّدُ هَامَةَ بَنَاتِ صِهْيَوْنَ، وَيُعَرِّي الرَّبُّ عَوْرَتَهُنَّ». [المترجمة]

أن أمام الشراح المسيحيين سببًا آخر لربط البرص بالخطيئة. عندما باتت العبرية تترجَم إلى اليونانية واللاتينية، كانت ترجمة كلمة نجس (tameh) في اليونانية (akathartos)، وفي اللاتينية (immundus)، وهما كلمتان لم يكن لهما معنًى شعائري في العصور الوسطى، وإنما كان لهما دلالاتٍ أخلاقيةٌ مغايرةٌ[5]. أما الكلام في العدوى؛ فتعلَّق مساواة البرص فيه بالوقوع في الخطيئة، تعلُّق كونه علامة ملموسة للخطيئة على الجسم؛ ذلك هو الخلط المستسهل للمرض بالفجور. فحيثما يمكن أن ينتقل أحدهما، يمكن أن ينتقل الآخر، وربما انتقل الاثنان معًا. وقد خُلق من فوره الرابط بين المرض وبين الهرطقة -وهي الخطيئة الأثقل، إن لم تكن الأخطر- في كتابات الثقات من مسيحيي العصور العتيقة المتأخرة، فجاء البابا غريغوريوس الأول (Gregory the Great) (ت. 604م) الأخلاق في سفر أيوب (*Moralia in Job*) فرأى في إبراء يسوع للبُرص العشرة الذي تحدث عنه الإصحاح السابع عشر من إنجيل لوقا تمثيلًا للهراطقة الذين يعادون إلى جسم الكنيسة. كانت خطيئتهم عنده بادية على أجسامهم، فتعادل البقع التي على جلودهم امتزاجَ الخير بالشر في دواخلهم[6].

أما الآيات الكتابية الثانية التي استشهد بها متأخرًا في مدارسات العدوى؛ فهي رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس 5: 6-8، وفيها يحذر بولس أهلَ كورنثوس من خطورة ترك الزناة بينهم. فهنا لا يؤكد مخاطر التجوُّز في الخطيئة فحسب، وإنما مخاطر مخالطة مرتكبيها كذلك. وقد صُرفت للآيات عناية كبيرة بتفسيرها في العصور الوسطى، وهي آيات حرية في ذاتها بأخذها في الحسبان. ونصها في نسخة الفولغاتا (Vulgate):

«لَيْسَ افْتِخَارُكُمْ حَسَنًا. أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ خَمِيرَةً صَغِيرَةً تُخَمِّرُ الْعَجِينَ كُلَّهُ؟

---

(5) المرجع السابق 114.

(6) المرجع السابق، 125. راجع مقالي بيريل سمالي (Beryl Smalley) في (*Studies in Medieval Thought and Learning*)، وهما "An Early Twelfth-Century Commentator on the Literal Sense of Leviticus" و "Ralph of Flaix on Leviticus".

إِذًا نَقُّوا مِنْكُمُ الْخَمِيرَةَ الْعَتِيقَةَ، لِكَيْ تَكُونُوا عَجِينًا جَدِيدًا كَمَا أَنْتُمْ فَطِيرٌ. لأَنَّ فِصْحَنَا أَيْضًا الْمَسِيحَ قَدْ ذُبِحَ لأَجْلِنَا. إِذًا لِنُعَيِّدْ، لَيْسَ بِخَمِيرَةٍ عَتِيقَةٍ، وَلاَ بِخَمِيرَةِ الشَّرِّ وَالْخُبْثِ، بَلْ بِفَطِيرِ الإِخْلاَصِ وَالْحَقِّ»[7].

فلا ذكر صريح للعدوى هنا، ولا في النصوص التفسيرية المتأخرة إلا قليلًا. ومع هذا فاستخدام بولس لصورة الدقيق الممزوج بالخميرة يعبر -كما قال المفسرون- عن توجس شديد من خطر وقوع فساد أخلاقي بسبب الاقتراب من مادة فاسدة أو مريضة. لقد اختار بولس صورة الخميرة من الأناجيل التي يطاول فيها يسوع توضيحه لتلامذته أنه عندما حذرهم من خمير الفرّيسيين لم يكن يعني خميرهم على الحقيقة، وإنما يعني عقيدتهم [متى 16: 6-12][8]. ومع ذكر الخميرة هكذا هنا فهي لم تصوَّر بأنها شر في أصلها في الأناجيل كلها. وقد شبه يسوع كذلك ملكوت السماوات بالخميرة التي خبأتها المرأة في دقيقها حتى اختمر جميعه [متى 13: 33، لوقا 13: 21][9].

(7) قارنها بغلاطية (5: 9): «خَمِيرَةٌ صَغِيرَةٌ تُخَمِّرُ الْعَجِينَ كُلَّهُ».

(8) وَقَالَ لَهُمْ يَسُوعُ: «انْظُرُوا، وَتَحَرَّزُوا مِنْ خَمِيرِ الْفَرِّيسِيِّينَ وَالصَّدُّوقِيِّينَ». فَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ قَائِلِينَ: «إِنَّنَا لَمْ نَأْخُذْ خُبْزًا». فَعَلِمَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهُمْ: «لِمَاذَا تُفَكِّرُونَ فِي أَنْفُسِكُمْ يَا قَلِيلِي الإِيمَانِ أَنَّكُمْ لَمْ تَأْخُذُوا خُبْزًا؟ أَحَتَّى الآنَ لاَ تَفْهَمُونَ؟ وَلاَ تَذْكُرُونَ خَمْسَ خُبْزَاتِ الْخَمْسَةِ الآلاَفِ وَكَمْ قُفَّةً أَخَذْتُمْ؟ وَلاَ سَبْعَ خُبْزَاتِ الأَرْبَعَةِ الآلاَفِ وَكَمْ سَلاً أَخَذْتُمْ؟ كَيْفَ لاَ تَفْهَمُونَ أَنِّي لَيْسَ عَنِ الْخُبْزِ قُلْتُ لَكُمْ أَنْ تَتَحَرَّزُوا مِنْ خَمِيرِ الْفَرِّيسِيِّينَ وَالصَّدُّوقِيِّينَ؟» حِينَئِذٍ فَهِمُوا أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ أَنْ يَتَحَرَّزُوا مِنْ خَمِيرِ الْخُبْزِ، بَلْ مِنْ تَعْلِيمِ الْفَرِّيسِيِّينَ وَالصَّدُّوقِيِّينَ. [المترجمة]

(9) وآية متى: قَالَ لَهُمْ مَثَلاً آخَرَ: «يُشْبِهُ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ خَمِيرَةً أَخَذَتْهَا امْرَأَةٌ وَخَبَّأَتْهَا فِي ثَلاَثَةِ أَكْيَالِ دَقِيقٍ حَتَّى اخْتَمَرَ الْجَمِيعُ». وآية لوقا: «يُشْبِهُ خَمِيرَةً أَخَذَتْهَا امْرَأَةٌ وَخَبَّأَتْهَا فِي ثَلاَثَةِ أَكْيَالِ دَقِيقٍ حَتَّى اخْتَمَرَ الْجَمِيعُ». [المترجمة]

وفي شرح أمبروزياستر (Ambrosiaster) على رسائل القديس بولس تعليق قديم على الرسالة الأولى لأهل كورنثوس 5: 6-7[10]. ولم يذكر الزنا هنا إلا قليلًا، الزنا الذي هو الخطيئة التي يتحدث عنها بولس صراحة في رسالته. وإنما يربط الفقرة بالخطيئة بطريق أعم. إذ يؤكد أن رأس المخاطر يكمن في عدم فضح ما عُلم من الخطايا؛ ذلك أنها حينئذ تنتشر في الآخرين، فتصيب -أو "تنجِّس" (contaminat)- مَن لا يجتنبها أو لا يكشف وجودها. وأن المنافقين على الخصوص في خطر؛ لأن الخطيئة لا يمكن أن تصيب من لا يعرف بوجودها، لا تصيب إلا من يدعي عدم معرفتها[11]. ويستشهد بإنجيل متى 16: 11 فيعرِّف "الخميرة" بأنها اعتقاد باطل أو شرير. والمسيحي بلا خمير (azymi)، أو هو خلو من المعتقدات القديمة التي كانت عند الوثنيين والمصريين[12]. ويشبه عدمُ تخمرهم العَيشَ بالحق والصدق، وينبع في ذلك ما جاء في رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس 5: 8[13].

وتوسع القديس جيروم (Saint Jerome) (ت. 420م) في هذه الصورة تمامًا

---

(10) تظل هوية أمبروياستر لغزًا، مع الاتفاق على أن النص من القرن الرابع. وكان يعتقد أن من ألف هذا الكتاب هو القديس أمبروز (Saint Ambrose) (ت. 397م) حتى القرن السادس عشر، عندما طعن إراسموس (Erasmus) في العزو. وقد ذكرت النص في (*Patrologia Latina*, 17.209A-210A). وقد أوجز القديس قبريانوس (Cyprian) (ت. 258م) الكتابة في رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس 5: 7، وذلك في كتابه (*Liber de Habitu Virginum*)، إلا أنه لم يذكر الآية السابقة، فلم يركز تركيزًا صريحًا على انتقال الخطيئة. راجع (*PL*, 4.455B-457A).

(11) (*PL*, 4.209A-B).

(12) وهو إلماع إلى سفر الخروج 13: 3-7 الذي يخبر موسى فيه بني إسرائيل أن يذكروا يوم خروجهم من مصر، فلا يأكلوا خبزًا مختمرًا يوم الفصح. وسيذكّرهم بأنه لم يكن معهم متسع من الوقت لتخمير الخبز الذي صحبوه معهم وهم خارجين من مصر [الخروج 12: 39]. وما زال أكل الخبز غير المختمر جزءًا من احتفال اليهود بيوم الفصح حتى اليوم.

(13) نقل رئيس أساقفة ألمانيا القرن التاسع، رابانوس موروس (Rabanus Maurus) (ت. 856م) فقرة أمبروياستر بطولها وبلا إثبات، وذلك في تعليقه على رسالة بولس إلى أهل كورنثوس. (*PL*, 112.51D-52A).

في تعليقه على رسالة بولس إلى أهل غلاطية. ويستحق تفسيره للآية 5: 9 «خَمِيرَةٌ صَغِيرَةٌ تُخَمِّرُ الْعَجِينَ كُلَّهُ» النقل بتمامه، إذ ذكر رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس 5: 6-8، ثم قال:

«الآن هو يعلِّمنا بهذا الكلام أنه ينبغي ألا يفسد تفسيرُ اليهود خبزَ الكنيسة الروحي الذي ينزل من السماء [يوحنا 6: 32-41][14]. ولقد حذَّر السيِّدُ تلامذته من مثل ذلك، أن عليهم الاحتراز من خمير الفرِّيسيين. وما قد بينه كاتب الإنجيل أنه قال لهم أن يتحرَّزوا «مِنْ تَعْلِيمِ الْفَرِّيسِيِّينَ» [متى 16: 12]. فلمَ عقيدة الفرِّيســين الأخرى هذه إن لم تكنْ [لأنها] تتبع الجسد في ملاحظة الناموس؟ معنى ذلك إذًا أنك لا يمكنك تصديق رجال قلائل آتين من يهودا يعلِّمون شيئًا ينبغي تجريبه لأنه كالشَّرَك. فشرارة الأمر صغيرة، غير بادية، لا تكاد تُرى، إلا أنها إن أدركت الشرار (الحافز)، وزيدت النارُ من الوقود قليلًا؛ التهمت حصونًا ومدنًا وحقولًا بوسعها، وأصقاعًا بطولها وعرضها. وهذه الخميرة مثَل وسيط كذلك في جزء آخر من الإنجيل [لوقا 13: 21]، كأنها لا شيء، أو هي شيء عاديّ، إلا أنها إذا مزجت بالدقيق؛ أفسدت العجين كله بقوَّتها. إنها تحمل هذه القوة معها في كل شيء تمتزج به، وبمثل ذلك يحمل الأحمق عقيدة فاسدة، فما يلبث يجر معه واحدًا أو اثنين أولًا، ثم تسري في الجماعة رويدًا رويدًا، مثلها مثل

(14) فَقَالَ لَهُمْ يَسُوعُ: «الْحَقَّ الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: لَيْسَ مُوسَى أَعْطَاكُمُ الْخُبْزَ مِنَ السَّمَاءِ، بَلْ أَبِي يُعْطِيكُمُ الْخُبْزَ الْحَقِيقِيَّ مِنَ السَّمَاءِ، لأَنَّ خُبْزَ اللهِ هُوَ النَّازِلُ مِنَ السَّمَاءِ الْوَاهِبُ حَيَاةً لِلْعَالَمِ.» فَقَالُوا لَهُ: «يَا سَيِّدُ، أَعْطِنَا فِي كُلِّ حِينٍ هذَا الْخُبْزَ». فَقَالَ لَهُمْ يَسُوعُ: «أَنَا هُوَ خُبْزُ الْحَيَاةِ. مَنْ يُقْبِلْ إِلَيَّ فَلاَ يَجُوعُ، وَمَنْ يُؤْمِنْ بِي فَلاَ يَعْطَشُ أَبَدًا. وَلكِنِّي قُلْتُ لَكُمْ: إِنَّكُمْ قَدْ رَأَيْتُمُونِي، وَلَسْتُمْ تُؤْمِنُونَ. كُلُّ مَا يُعْطِينِي الآبُ فَإِلَيَّ يُقْبِلُ، وَمَنْ يُقْبِلْ إِلَيَّ لاَ أُخْرِجْهُ خَارِجًا. لأَنِّي قَدْ نَزَلْتُ مِنَ السَّمَاءِ، لَيْسَ لأَعْمَلَ مَشِيئَتِي، بَلْ مَشِيئَةَ الَّذِي أَرْسَلَنِي. وَهذِهِ مَشِيئَةُ الآبِ الَّذِي أَرْسَلَنِي: أَنَّ كُلَّ مَا أَعْطَانِي لاَ أُتْلِفُ مِنْهُ شَيْئًا، بَلْ أُقِيمُهُ فِي الْيَوْمِ الأَخِيرِ. لأَنَّ هذِهِ هِيَ مَشِيئَةُ الَّذِي أَرْسَلَنِي: أَنَّ كُلَّ مَنْ يَرَى الابْنَ وَيُؤْمِنُ بِهِ تَكُونُ لَهُ حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ، وَأَنَا أُقِيمُهُ فِي الْيَوْمِ الأَخِيرِ». فَكَانَ الْيَهُودُ يَتَذَمَّرُونَ عَلَيْهِ لأَنَّهُ قَالَ: «أَنَا هُوَ الْخُبْزُ الَّذِي نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ». [المترجمة]

السرطان، كما يجري على ألسنة العامة أن الأجرب الواحد من القطيع يجرب سائر القطيع. بذلك لا بد من إخماد الشرارة بمجرد ظهورها، لا بد من إخراج الخمير من جوار العجين، ولا بد من قطع اللحم العفِن، ولا بد من صرف الحيوان الأجرب عن حظائر الغنم، فلا يحترق البيت كله، ولا يفسد العجين كله، ولا يعفَن الجسد كله، ولا يموت القلب كله. لم يكن آريوس إلا شرارةً اشتعلت في الإسكندرية. لكن لأنها لم تُخمَد من فورها، اشتعل العالم كله بلهيبها»[15].

يستخدم جيروم صورة الخمير استخدامًا بليغًا، وزادها أمثلة أخرى على انتقال الفساد، فلفت انتباهنا إلى خطرين لم يذكرهما بولس. أولهما خطر اليهود الذين ردوا دعوى يسوع بأنه خبز الرب النازل من السماوات، وحاولوا تفنيد ذلك بحجج زائفة. وثانيهما خطر الهرطقة، لا سيما هرطقة آريوس الذي انتشر غثُّه في العالم المسيحي كله. لا يذكر الزنا، والخطيئة التي يصفها أمبروزياستر وصفًا عامًّا جدًّا يعرفها هنا بأنها خطيئة عقَدية من أولها إلى آخرها، أنها مشكلة الخروج على الاعتقاد الصحيح. وفي هذا يندمج الخطر الخارجي -اليهود- مع الخطر الداخلي -الهرطقة- في خطر واحد. والاقتراب من أي منهما من المهالك.

وبحكم الصور التي اختارها جيروم -النار والخمير والعفَن والمرض-؛ نرى أنه كان يعتقد أن انتقال المعتقدات الباطلة يكون بالاقتراب منها، ولم يشرح بالضبط سبيل هذا الانتقال. لا فارق هنا بين انتشار النار وبين انتقال الجرب من حيوان إلى غيره -وهو مثال يعرفه علماء المسلمين-[16]. ويشير التعريض الوحيد بماهية الانتقال الذي أتى به إلى سبيل حدوثه في جسم من يصيبه: أنه يسري فيه كما يسري السرطان[17]. ولقد استخدم بولس الصورة

(15) (*PL*. 26.402D-403B).

(16) ومشاهدة أن الجرب معد تُعزى إلى المعرفة الشعبية، تمامًا كما في واقعة النبي صلى الله عليه وسلم والأعرابي.

(17) راجع (Demaitre, "Medieval Notions of Cancer")؛ تجد تاريخًا أدبيًّا متقدمًا عن السرطان.

نفسها في رسالته الثانية إلى تيموثاوس 2: 16-18[18]، إذ حذر تيموثاوس من كلام رجلين زاغا عن الحق قائلَين إن القيامة قد صارت[19]. ربما تفكر جيروم كذلك في كتابات قبريانوس (Cyprian) (ت. 258م) جيِّدًا، وهو من وصف في كتابه كتاب الساقطين (*Liber de lapsis*) خطر التحدث مع مَن لا يؤمنون بالله فقال: «فر من مثل هؤلاء الناس ما استطعت، احذر أتباع [هذا الاعتقاد] المفسدين، واجتنب مخالطتهم. إذ يسري كلامهم في الروح مثل السرطان، ويثب حديثهم على العقل مثل العدوى، والأنكى من ذلك أن مصيرك مع اعتقادهم الخبيث السام هذا إلى الهلاك»[20]. وقد ألمعنا آنفًا إلى أنه يكثر في أمهات الكتب ذكر خطر القرب ممن يتخذون معتقدات فاسدة، وغالبًا ما يفسَّر هذا الخطر "بالعدوى"[21]. ولا عجب من أن نجد صورًا مثلها في رسائل بولس وكتابات قبريانوس وجيروم. والأهم من كلٍّ هو قراءة جيروم لنص بولس التي جمعت بين خطر اليهود وخطر هرطقة الآريوسية في زمانه. إذ مخالطة الاثنين من مهلكات الروح، ولا بد من اجتنابها.

---

(18) وَأَمَّا الأَقْوَالُ الْبَاطِلَةُ الدَّنِسَةُ فَاجْتَنِبْهَا، لأَنَّهُمْ يَتَقَدَّمُونَ إِلَى أَكْثَرِ فُجُورٍ، وَكَلِمَتُهُمْ تَرْعَى كَآكِلَةٍ. الَّذِينَ مِنْهُمْ هِيمِينَايُسُ وَفِيلِيتُسُ، اللَّذَانِ زَاغَا عَنِ الْحَقِّ، قَائِلَيْنِ: «إِنَّ الْقِيَامَةَ قَدْ صَارَتْ» فَيَقْلِبَانِ إِيمَانَ قَوْمٍ. [المترجمة]

(19) ونص الآيات في الفولغاتا هو: «وَأَمَّا الأَقْوَالُ الْبَاطِلَةُ الدَّنِسَةُ فَاجْتَنِبْهَا، لأَنَّهُمْ يَتَقَدَّمُونَ إِلَى أَكْثَرِ فُجُورٍ، وَكَلِمَتُهُمْ تَرْعَى كَآكِلَةٍ. الَّذِينَ مِنْهُمْ هِيمِينَايُسُ وَفِيلِيتُسُ، اللَّذَانِ زَاغَا عَنِ الْحَقِّ، قَائِلَيْنِ: «إِنَّ الْقِيَامَةَ قَدْ صَارَتْ» فَيَقْلِبَانِ إِيمَانَ قَوْمٍ».
واستخدام الفولغاتا لكلمة (serpit) بمعنى "يتقدمون" لافت للانتباه؛ لأن نسختي الملك جيمس ولوثر كلتيهما ترجمت فعلَ السرطان بالأكل. والنسخة الأمريكية القانونية الجديدة (The New American Standard Version) وكذا نسخ حديثة كثيرة غيرها، كل يترجم المرض بالغرغرينا التي تنتشر في الجسم أو تستنزفه أو تأكله.

(20) راجع (*PL*, 4.492A). ويشبه فيه استخدام الفعل (transilire) استخدامَ الفعل "أعدى" في العربية، وذلك في أن الاثنين يفيد معنى العبور على شيء، مجاوزة حد.

(21) تجد مثالًا أقدم بالخطيئة السارية في (Seneca (d. 39), *On Tranquility of Mind*)، وفيه يصف «سريان الرذائل من واحد ووثبها على من يجاوره، وكذلك إيذاءها بالمخالطة». راجع (Jarcho, *Concept of Contagion*, 17).

كذلك لا بد من التعرض لاختيار جيروم لكلمة "شرار". إذ كتب فيفان نوتون عن طبيب وعالم القرن السادس عشر الإيطالي فراكاستورو، فذهب إلى أنه هو أول من اصطلح على كلمة شرار للمادة الوسيطة التي تتعدى من واحد إلى غيره، وبذا تحدث العدوى[22]. ويستخدم جيروم الكلمة مجازًا، لا مصطلحًا، إلا أنه يبسط السياق للطريقة التي قد يحدث بها الانتقال من واحد إلى آخر، فيقول: «وما هو مميز بالقدر نفسه هو الكلمة التي اصطلح عليها للوساطة في نقل مادة مصابة من واحد مصاب إلى عائلٍ كان صحيحًا قبل الانتقال: إنها الشرار. وكلمته التي اختارها هي اصطلاح في اللاهوت لأدق جزء من الخطيئة الأصلية التي خُلِّفت بعد المعمودية، وقد تنفجر داخل الإنسان في أي لحظة في نار الشهوة عندما تأتي بما يشغيه ويستهويه. ومعنى (fomes) بالحرف رقائق الخشب أو الصوفان، وهي في هذا السياق مجاز في محله»[23]. وقد استخدم جيروم كلمتي "الشرار" و"الخمير" مترادفتين، إلا أننا نرى هنا أن المؤلفين المتأخرين قد فرقوا بينهما. والفارقُ في لحظة المعمودية، عندما أوشكت الخطيئة الأصلية تنمحي. وقد طلع الراهب الفرنسي هايمو هالبرستيتانسيس (Haymo Halberstatensis) (ت. 850م) في القرن التاسع بتعليقه على رسائل بولس، فشرح الكلمة اليونانية (azymi) بأنها تعني "بلا خمير"، ومن ثم بلا خطيئة[24]. واستطاع المسيحيون بلوغ هذه الحال بفعل المعمودية، والأعم منه، بتضحية المسيح بنفسه من أجلهم. ولا يذكر هايمو في هذه الفقرة كلمة شرار متصلةً بالمعمودية، إلا أنه يستخدمها مجازًا عن الخطيئة[25]، ويبين

(22) (Nutton, "Reception of Fracastoro's Theory", 200).

(23) المرجع نفسه 203، و (Nutton, "Seeds of Disease", 34). يلمح نوتون إلى أن مبدأ "بذرة الخطيئة" قد أُخذ به رسميًا في مجمع ترنت (The Council of Trent) سنة 1546م، وهو مجمع حضره فراكاستورو بصفته طبيبًا. ويعود التعبير إلى أوغسطينوس في (PL, 43.1356)؛ إلا أن أول اصطلاح عليها للخطيئة التي خلَّفتها المعمودية موجود في تعليق والافريد سترابو (Walafrid Strabo) (ت. 849م) على رسائل بولس (PL, 114.481B-C). وكان يفهم بعامة أن المراد بها الشهوة التي تحدثت عنها في رومية 7: 7-8، وكذا المذكورة في رومية 6: 12.

(24) (PL, 117.537A).

(25) (PL, 116.624C, 667C; 118.918B).

أن الخمير لا تعني الخطيئة حصرًا، فبسط كذلك تفسيرًا مجازيًّا لإنجيل متى 13: 33 ولوقا 13: 21، فيقول إن المرأة التي تحدث عنها المسيح تمثل الكنيسة التي من حبها لله ومعرفتها بالثالوث الأقدس كرَزَت في آسيا وأوروبا وإفريقيا -وهي مقاييس الطعام الثلاثة-، وبذلك مال الناس في الثلاثة إلى الإيمان بالمسيح[26].

كان أساس النقاشات التفسيرية التي دارت حول معنى الإصحاح الخامس من رسالة كورنثوس الأولى هو الدلالة الرمزية الواسعة والمتباينة للخبز وتشبيهه بجسد المسيح. ولكي يفهم المرء الدلالة الجارية في أن يكون المسيحيون "غير مخمرين"؛ عليه ألا يمتد بصره إلى أبعد من خبز القربان وسر القربان المقدس. وظل المفسرون الذين يتبعون هايمو يصقلون مجاز الخمير، فجاء في القرن الثاني عشر رئيس الدير البنديكتيني (Benedictine) روبرت الدويتزي (Rupert of Deutz) (ت. نحو 1130-1135م) فكتب: «يعلِّم المعمَّدَ بمحاكاة بيِّنة، فيحثنا على أن نكون عجينًا جديدًا، بلا خمير، فكما يمكن أن نعد بحبوب كثيرة رغيفًا واحدًا، تمامًا يمكننا أن نصنع من رجال كثر جسمًا واحدًا للكنيسة»[27]. أيمكن لمن وقع في الخطيئة من ثم أن يكون جزءًا من هذا الخبز؟ يشك روبرت في هذا، فلا بد في النهاية أن يكون المرء طاهرًا حتى يعمَّد. وكأن تلك مفارقة، أي أن يلزم الواحد خلوه من الدنس كي يتطهَّر، إلا أنه تناول لونين من الخطايا، الخطيئة الأصلية التي ولدتَ بها، والخطايا التي ترتكبها في حياتك، مثل الزنا الذي استنكره بولس. وكأن الاثنين يعنيان هنا الخمير القديم الذي ينبغي أن يجتثه المرء كي يبدأ حياة جديدة. ويتبدى موقف روبرت من هذه المسألة أكثر عندما يمحِّص موقفه من الإفخارستيا، من جسد المسيح غير المختمر. إذ كان يعتقد أنه ينبغي ألا يؤذن للخطاة بأخذ الإفخارستيا، وهو موقف فيه نظر أوشك يدان عليه على تأثيره في زمانه[28].

---

(26) (*PL*, 117.536D).

(27) (*PL*, 170:208A).

(28) راجع في سيرة روبرت (Wesseling, "Rupert von Deutz")، وكتب روبرت بإطناب عن فكرة الخلو من الخمير في شرحه على سفر الخروج، وكذا في كتابه (*Libro de Divinis* =

نجد التصريح بوصف الخطيئة بالعدوى في كلام معاصر روبرت، هيرفيه دي بورغ ديو (Hervé de Bourg Dieu) (ت. 1150م). إذ شرح الإصحاح الخامس من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، واستند إلى جيروم وأمبروزياستر، فقال إنه ينبغي للمرء أن يرثي حالَ أخيه صاحب الخطيئة، ويجنبه من بين غيره لكيلا تدنّسهم عدواه[29]. وخالف روبرت في أنه لم يفرض قيودًا عمن يُقبل في المعمودية، أو على قوتها في تطهير الخطيئة[30].

كذلك يُرى استمرار ارتباط آيات رسالة كورنثوس بالمسألة عند مفسري القرن الثاني عشر في كتابات ريتشارد سانت فيكتور (Richard of Saint Victor) (ت. 1173م). إذ قال إن خطيئة صغيرة فقط كافية لأن تفسد الجسم برمته. ويشبه هذه الخطيئة بالشرارة التي تشعل حريقًا في البيت وربُّه نائم، فتأتي على من فيه في ساعة، فلا بد أن يكون المرء يقظًا متأهّبًا دائمًا لإجلاء أنفه خطيئة من نفسه كي يظل طاهرًا، وإلا سيصاب، فيفسد[31]. وكان ريتشارد طلوبًا في كلامه في معنى "طاهر"؛ فكثير طهُر إيمانه ولم يطهر فعله، وكثير طهُر فعله ولم تطهر نيته؛ فكانوا منافقين جميعًا، ولذلك ثمة من طهرت نيته وليس هو بطاهر[32].

يلمع عرض تفسيرات الإصحاح الخامس من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس إلى أنه منذ زمن أمبروياستر وأخذ الاهتمام بمسألة العدوى يزداد مع اطّراده. قد يبدو في تفسيرات كلام بولس والتعليقات عليه أن العدوى نفسها قد ضاعت وسط شتى المجازات، إلا أن التفسيرات المبسوطة هنا تضع أساسًا نافعًا في فهم الإبانات المتأخرة للعدوى في النصوص الإيبيرية التي تقدم تناولنا لها بالتمحيص في الفصل الثاني.

= *Officiis*). راجع (*PL*, 167.618A-619A; 170.48C-51D).

(29) (*PL*, 181.859C).

(30) راجع (*PL*, 181.860B). وراجع شرح بيتر لومبارد (Peter Lombard) (ت. نحو 1160-1164م) على رسائل بولس، تجد رأيًا مشابهًا. (*PL*, 191.1573B-D).

(31) راجع (*PL*, 196.258B-259C). وما يقوله في الإصابة: «يقال -وقول حق- إن الخمير حقيقي من حيث إن العقل يصاب بالعدوى؛ فتفسده» (259C).

(32) (*PL*, 196.260B).

ملحق (ب)

حضور الأشعرية في المغرب

للمدرسة الأشعرية الكلامية دور محوري في الكلام في العدوى الذي جاء في الفصلين الخامس والسادس، إلا أنه لم يُذكر شيء -أو يكاد- عن السبيل التي باتت بها مهمة عند شيوخ الفصلين، أو عن لحظة احتلالها هذه المكانة. وقبل أن ألتفت إلى مسألة السببية الشائكة ومحلها من العقيدة الأشعرية، سأرسم هنا خطوط سيادة الأشعرية في شمال إفريقيا والأندلس لكي أرسي التأثير المحتمل لعلم الكلام على السؤال الفقهي في العدوى. يمكننا أن نفترض مطمئنين أن الفتاوى التي جمعها الونشريسي -مثل فتويي ابن لب- ليست إلا غيض من فيض الفتاوى التي ذهب إليها علماء المغرب في هذه الفترة. فإن أمكن البرهنة على أنه قد اتسع تعلم المذهب الأشعري وتعليمه؛ لأمكن كذلك إذًا افتراض أن مسألة العدوى قد وضع مفهومها بحيثيات كلامية في فتاوى قد اندثرت. ومن العلماء من ذهب إلى أن المذهب الأشعري كان حركة مهمَّشة، وأنه كان ثمة تحامل على من يشتغل بعلم الكلام، إلا أن غيرهم من المتأخرين رد هذا الرأي، وأثبت أن الأشعرية اتسع تعليمها والعمل بها في المغرب الإسلامي إلى نهاية عصر دولة الموحدين في النصف الأول من القرن الثالث عشر[1]. وقد تبين من كلام علماء الفصلين الخامس والسادس أن المذهب الأشعري واصل بسط

(1) وقد جاء نايجل (Nagel) بالحجة التي تقول إن الأشعرية على شفا حفرة من الزوال منذ =

حججًا بين علماء المسلمين -في قسم ليس باليسير من القرن التاسع عشر- مَن عدها حججًا موثوقة[2].

يعتقد مستشرق القرن التاسع عشر الكبير إغناتس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) أنه لم يسر تعلُّم الأشعرية أو تعليمها في الأندلس حتى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي -وربما يتبع المقريزي (ت. 845هـ/ 1441م) في نسب إدخالها إلى ابن تومرت (ت. 524هـ/ 1130م)-، إلا أن من العلماء المتأخرين من ذهب إلى أن زمن ابتدائها يعود إلى قرن قبله[3]. ومن بين أول أنصار المذهب الأشعري في شمال إفريقيا شيخُ أحد أعلام المذهب المالكي ابن أبي زيد القيرواني (ت. 386هـ/ 996م)، وهو أبو ميمونة درَّاس بن

= القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وذلك في (History of Islamic Theology, 181, 184, 195). وتوجد أفكار مشابهة في كتابه ("Ibn al-ʿArabī und das Asch'aritentum", 213, 238). وقد ذهب جورج مقدسي -قبل أكثر من أربعين سنة إلى أنه لم يتسع قبول الأشعرية أو اتباعها في المذاهب الفقهية، راجع الجزء الأول من كتابه الأشعري والأشاعرة (Ashʿari and the Ashʿarites, 47-4844 ,)، وراجع على الخصوص صفحة 36 من الجزء الثاني منه. وقد نقد ويلفرد مادلونغ (Wilfred Madelung) مقالات مقدسي في ("Spread of Māturīdism and the Turks", 110).

(2) من بين المؤلفات التي احتجَّت لسيادة المذهب الأشعري ونفوذه في شمال إفريقيا والأندلس في عصر دولتي المرابطين والموحدين وبعدهما: (Idris, "Essai") و (Serrano Ruano, "Los Almorávides y la teología Ashʿari") و ("Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorvides?") و (Lagardère, "Une théologie dogmatique")، وموقف المرابطين من علم الكلام والفلسفة لمصمت ذنَدَش، وتطور موقف علماء المالكية بإفريقية من الخوض في المسائل الكلامية وتبنيهم للعقيدة الأشعرية لنجم الدين الهنتاني، وتطور المذهب الأشعري بالمغرب الأقصى إلى حدود العصر المرابطي لمحمد المغراوي، والأشعرية في بلاد المغرب إلى نهاية القرن السادس الهجري ومفهوم الأدوار الحضرية لمبروك المنصوري. زد على ذلك ترجمة دومينيك أورفوي (Dominique Urvoy) الأخيرة التي تقدم لمحة نافعة عن البيئة الفكرية في المغرب في القرون من العاشر إلى الثاني عشر، (Urvoy, *Pensers d'al-Andalus*, 165-74).

(3) راجع (Lagardère, "Une théologie dogmatique", 71-78)، وتطور موقف علماء المالكية للهنتاني 298-300، والأشعرية في بلاد المغرب للمنصوري 76. وقد افترض المغراوي تاريخًا متأخرًا في تطور المذهب الأشعري 137.

إسماعيل الفاسي (ت. 357هـ/ 967م)، ومنهم كذلك أبو إسحاق بن عبد الله القَلانِسي (ت. 361هـ/ 969م)، وأبو الحسن القَبِسي (ت. 403هـ/ 1012م). وعند المازري (ت. 536هـ/ 1141م) أن المذهب الأشعري قد شاع في شمال إفريقيا والأندلس مع دخول منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[4]. وربما كان انتقال المذهب الأشعري من شمال إفريقيا إلى الأندلس على يد تلامذة أبي عمران الفاسي (ت. 430هـ/ 1038م) الذي رحل سنة 399هـ/ 1008م إلى بغداد، فأخذ هناك من الإمام العلامة المالكي الأشعري الباقلاني (ت. 403هـ/ 1013م). وعرَّف فينسينت لاغارديير (Vincent Lagardère) ثمانية عشر من تلامذة أبي عمران الذين كانوا من الأندلس، منهم من له دور في انتقال الأشعرية إليها[5]. يرتبط أبو عمران -بطريق أحد تلامذته- بتشكيل حركة المرابطين البربر، وذهب المؤرخ ابن عِذاري (ت. 712هـ/ 1312م) إلى حد أن أبا عمران قد أمر الموحدين بمغادرة البيداء وتأسيس دولة لهم[6]. زد على ذلك أنه قد ثبت غلط الرأي الذي كان سائدًا يومًا بأن المرابطين كانوا يصدون عن المذهب الأشعري، وحتى يحظرونه. يقول المؤرخ المراكشي (ت. 668هـ/

(4) راجع ("Essai", 127-28)، والأشعرية في بلاد المغرب 76. وربما وجدت مذاهب كلامية أخرى في شمال إفريقيا قبل ذلك بزمن كبير. من العلماء من يعتقد أن محمد بن سحنون (ت. 256هـ/ 870م) قد أدخل الدراسة الكلامية إلى القيروان في القرن الثالث الهجري/ التاسع عشر الميلادي، راجع الأشعرية في بلاد المغرب 86.

(5) راجع (Lagardère, "Une théologie dogmatique", 74-78; Idris, "Essai", 139). وقارنهما بما جاء به المغراوي، إذ يؤرخ دخول الأشعرية الأندلس مع مجالس عبد الحق بن عطية (ت. 541هـ/ 1147م)، راجع تطور المذهب الأشعري 137.

(6) ذهب وجَّاج بن زلو اللمطي المغربي من أعماق سهل سوس إلى القيروان، فأخذ العلم عن أبي عمران، ثم رجع إلى بلده وأسس رباطًا علميًّا أسماه دار المرابطين. وكان عبد الله بن ياسين -مؤسس الحركة المرابطية- تلميذ الوجاج، وعندما توقف يحيى بن إبراهيم -قائد اللمتونة- في القيروان في طريق عودته من الحج، سأل أبا عمران الفاسي أن يختار واحدًا من تلامذته كي يذهب معه يدعو أبناء بلدته إلى الإسلام، فاختار أبو عمران الوجَّاجَ الذي اختار ابن ياسين، ربما بموافقة أبي عمران، راجع (See Lagardère, "Une théologie dogmatique", 80).

1270م) في كتابه المُعجِب في تلخيص أخبار المغرب إن الحاكم المرابطي علي بن يوسف (الذي حكم في 500/ 538هـ-1106/ 1143م) قد أنكر علم الكلام بعد ضغط من فقهاء البلد، إلا أنه لا يؤيد مزعمَه هذا أيُّ مصدر آخر. وكأن المراكشي قد خلط بين أمره بحرق كتب الغزالي وبين معارضته لعلم الكلام، وذلك غير تلك[7]. ربما نظرت الصفوة السياسية والفقهية من المرابطين إلى الأشعرية بشيء من الريبة، إلا أن هذا الموقف قد انبنى على خوف أن يكون لعلم الكلام أثر ضار على عوام الناس، لا على ردٍّ للعلم نفسه. يمكن رؤية ذلك بوضوح أكبر في موقف ابن رشد الجد الذي استفتاه علي بن يوسف في موقف الشرع من الأشعرية[8]. لَقَّبَ الحاكمُ المرابطي ابنَ رشد بقاضي الجماعة سنة 1117م، وكان من أكبر الثقات في دولة المرابطين[9]. لم يشتغل هو نفسه بعلم الكلام، وقد صرَّح في مقدماته بتوجسه من تعريض عوام الناس للحجج الكلامية[10]. على أنه أثبت في الفتوى التي أجاب بها علي بن يوسف صحةَ علم الكلام ومن يشتغلون به[11]. وقد سئل ابن رشد إن كان المالكية كلهم أشاعرة، وإن كان الباقلاني مالكيًّا؛ ففرق بين الاعتقاد الكلامي والتمذهب الفقهي، وذكر أن المهم عند النظر في عدالة العالم إحاطته بالعلوم الشرعية والطرائق التي أقرتها السنة[12]. أما الباقلاني وابن أبي زيد القيرواني وغيرهم من العلماء الذين

---

(7) استندت هنا إلى (Serrano Ruano, "Los Almorávides y la teología As'ari", 461-65).

(8) جمع فتاوى ابن رشد الجد تلميذُه ابن الوزّان (ت. 543هـ/ 1148م). راجع (Owald, "Spanien unter den Almoraviden").

(9) خلط المرابطون هذا اللقب بلقب "قاضي القضاة" الذي استخدمه العباسيون الذين أرادوا حذو حذوهم، راجع (Urvoy, *Averroès*, 21-22).

(10) تطور المذهب الأشعري للمغراوي 146-148.

(11) تحتج سيرانو روانو (Serrano Ruano) -بحجة وجيهة- على زعم لاغاردير بأن هذه الفتوى قد طعنت في المذهب الأشعري، راجع ("Los Almorvides y la teología As'ari", 483). ويؤيدها في ذلك المغراوي في تطور المذهب الأشعري 147، وأوروفوي (Urvoy) في (*Averroès*, 27-28).

(12) (Serrano Ruano, "Los Almorvides y la teología As'ari", 474).

ذكرهم علي بن يوسف؛ فلا جرم أنهم أتقنوا هذه الأصول، وبذلك فاشتغالهم بعلم الكلام مشروع. هنا يبدي ابن رشد حِذقًا فقهيًا مميزًا، فيجاوز التصنيفَ في تناوله ما يعتقد أنها المقومات القطعية لأن يكون الواحدُ واحدًا من الأمة[13].

ويدل حكم أكبر الثقات الفقهية في الدولة لصالح علم الكلام إلى مشروعيته في مغرب القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، إلا أن الأهم من ذلك هو مدى إمكان إثبات أن علماء هذه الفترة قد اشتغلوا بعلم الكلام. ذكرت دلفينا سيرانو (Delfina Serrano) أن مراجعة تراجم العلماء منذ أواخر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي إلى الربع الثالث من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي تبين أن من تعلم الكلام من العلماء لم تلزمه العقوبة، بل إنهم كُلفوا بمناصب مسؤولة[14]. ومن بين القرائن الأخرى على اتساع قبول المذهب الأشعري التي بسطتها سيرانو هو غياب أي معارضة لعلم الكلام في قواعد الإسلام التي كتب فيها القاضي عياض، وابن أبي زيد القيرواني، وأكبر المشتغلين بعلم الكلام وأشهرهم في هذا الزمان أبي بكر بن العربي الذي جاوز عدد تلامذته الـ 250[15]. أخذ ابن العربي في المشرق عن الغزالي، صاحب كتاب تفنيد الفلسفة المشهور تهافت الفلاسفة، وأخذ عن غيره كذلك، وكان ذلك منذ سنة 485هـ/ 1092م إلى سنة 493هـ/ 1100م.

وقبل أن نتحول إلى علاقة ابن العربي وغيره من علماء المغرب العربي

---

(13) راجع (Hallaq, "Murder in Cordoba")؛ نجد مثالًا على قدرة ابن رشد على بسط كلام دقيق في أصول الفقه. قارنه بما جاء في (Urvoy, *Averroès*, 29).

(14) (Serrano Ruano, "Por qué llamaron los almohades antropormistas a los almorvides?" 819).

(15) المرجع السابق 819-820. كذلك كان أبو بكر بن العربي كبير قضاة إشبيلية من سنة 1134م حتى وقوعها تحت يد الموحدين سنة 1148م، راجع (Urvoy, *Averroès*, 21, 47).

(16) (Serrano Ruano, "Los Almorvides y la teología Ašʿari", 481, 492; Urvoy, *Pensers d'al-Andalus*, 165).

بكتاب الغزالي، علينا أن نتذكر أن دراسة علم الكلام تطورت في عهد الموحدين. فلم يخرج المشتغلون بعلم الكلام من انتقال الحكم من المرابطين إلى الموحدين أسلم ممن دونهم فحسب، وإنما ازداد عددهم كذلك[16]. أحيانًا ما ارتبط هذا التحول الذي في صالح تغلغل علم الكلام في الماضي بقصة مؤســس الحركة الموحدية ابن تومرت، إذ أعيد بعد ما أخذ عن الغزالي إلى بلاد المغرب لنشر الأشعرية[17]. وقد أعاد العلماء مؤخرًا النظر في العلاقة بين الغزالي وابن تومرت وابن رشد الحفيد، وفي علاقة ثلاثتهم بالأشعرية. على أنه ما زال اتساع التسليم بمجاوزة زاد الأشعرية في دولة الموحدين زادها في دولة المرابطين. وتكمن أهمية الغزالي هنا في كلامه في الـــبيـة، وفي استقبال كتابه في المغرب الإسلامي. ولمؤلفات الغزالي تأثير لا جدال فيه في أتباع الأشعرية في المغرب كما هو في المشرق، لا سيما تحفته إحياء علوم الدين.

أحرق مرابطو الأندلس كتبه هناك سنة 1109م بترغيب من قاضي قرطبة المعروف ابن حمدين (ت. 508هـ/ 1114م) الذي أخذ عنه ابن تومرت في قرطبة قبل أن يرتحل الأخيرُ إلى المشرق، ويلتقي الغزالي -بحســب ما بُلِّغ-[18]. ولا تتضح تمامًا أسباب حرقها، تمامًا كما هي الحال مع حرق كتب ابن رشد الحفيد بعد ذلك. وقد جاءت ديلفينا سيرانو بقول وجيه هو إن علماء الأندلس اعتقدوا أن الغزالي يقدم العلم الصوفي على الفقهي، إنهم استشعروا من كتاباته طعنًا في موثوقيتهم[19]. على أنه إن أخطأ في آرائه الكلامية؛ فلا لأنه كان أشعريًا، وإنما لأنه لم يكن أشعريًا كما ينبغي[20]. وطلع آسين بالاسيوس (Asõn

(17) راجع (Urvoy, *Averroès*, 31). ولم يعوّل أورفوي (Urvoy) ولا فرانك غريفيل (Frank Griffel) على هذه الأسطورة كثيرًا. راجع (Griffel, "Ibn Tumart's Rational Proof", 2:754).

(18) راجع (Urvoy, *Averroès*, 30, 47-49). لكنك تجد تفصيلًا أكبر في هذا في (Garden, "Al-Ghazâlî's Contested Revival", 156-79).

(19) (Serrano Ruano, "Why Did the Scholars?")

(20) المرجع السابق 151.

Palacios) قبل نحو القرن فتكلم في نقد المازَري اللاذع للغزالي، وفي تفنيد السبكي بعد ذلك لمؤاخذات المازري[21]. كان المازري -الذي قابلنا شرحه على صحيح مسلم في الفصل الأول- شيخًا مالكيًا من أصل صقلي، لكنه عاش في المهدية بإفريقيا[22]. أقر بأنه لم تُسنح له فرصة قراءة أي من كتب الغزالي، إلا أنه سمع كثيرًا عما فيها فبسط هذه النقود: أولًا؛ أن الغزالي قد وقع في أخطاء منهجية عندما استشهد بأحاديث دون أسانيدها، وعندما ادعى إجماع العلماء في مسألة كان الإجماع فيه على عكس ما ادعى، والأهم أنه نفسه أقر بأنه ذكر في كتبه ما كان ينبغي إسقاطه، وأنه أفرط الاستناد إلى الفلسفة فقدم العقل على النقل[23]. لكن المازري لم يعدّ الغزالي واحدًا من الفلاسفة، وهو ما ذكره السبكي بعد قرنين من الزمان. ذهب السبكي إلى أن لب اعتراض المازري على الغزالي هو في التزام المازري الأشعرية، وفي معرفته بشدة قرب الغزالي من الفلاسفة. إلا أنه دفع هذا الاعتراض عنه بقوله إن الغزالي تعلم الكلام قبل أن يتعلم الفلسفة، وإنه لم يحاكِ رأس الفلاسفة ابن سينا، بل رماه بالزندقة[24]، ثم ينتهي ببسط صورة حية عن سبب كون المازري قد أخطأ فهم الغزالي، فيقول:

«فما أشبه هؤلاء الجماعة رحمهم الله إلا بقوم متعبدين سليمة قلوبهم قد ركنوا إلى الهُوينا، فرأوا فارسًا عظيمًا من المسلمين قد رأى عدوًّا عظيمًا لأهل الإسلام فحمل عليهم وانغمس في صفوفهم وما زال في غمرتهم

---

(21) راجع، Asõn Palacios, "Un Faqih Siciliano" وأنا ممتن لدليفيا سيرانو إرشادي إلى هذا المرجع.

(22) ومصدر آسين بالاسيوس في نقد المازري للغزالي وتفنيد السبكي له هو السبكي نفسه في طبقات الشافعية 4: 122-132 (في ترجمة الغزالي 101-182). وراجع في سيرة المازري مقال تشارلز بيلات (Charles Pellat) في (*Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., 12 vols. (Leiden: Brill، 1960-2004)، 6: 942-43).

(23) (Asin Palacios, "Un Faqih Siciliano", 226-28).

(24) المرجع السابق 231-237.

حتى فلّ شوكتهم وكسرهم وفرق جموعهم شذر مذر، وفلق هام كثير منهم، فأصابه يسير من دمائهم وعاد سالمًا، فرأوه يغسل الدم عنه ثم دخل في صلاتهم وعباداتهم فتوهموا أيضًا أثرَ الدم عليه، فأنكروا عليه. هذا حال الغزالي وحالهم»[25].

وفي الحين الذي أخذ فيه المازري على الغزالي قربه من الفلاسفة، كان معاصره الأندلسي ابن العربي يشتبه بتحوله إلى الصوفية في سنواته الأخيرة[26]. يرى ابن العربي أن شيخه السابق قد تراجع عن كل ما بناه، ووقع في خطأ منهجي جوهري بأن ذهب إلى حمل النصوص على غير ظاهرها. وربط ابن العربي تصوف الغزالي بالخطر السياسي الذي تمثله الباطنية في المشرق وفرق خارجة شتى في الأندلس[27]، بذلك فعنده أن المرابطين لم يحرقوا كتب الغزالي بسبب تصوفه، وإنما بسبب الخطر السياسي المقترن بمنهجها[28]. وعندما اتبع ابن العربي هذه السبيل؛ مهدها في نقده للتصوف والفرقة الإسماعيلية لنقاد متأخرين للغزالي، مثل الطُرطوشي (ت. 520هـ/ 1126م)، وابن سبعين (ت. نحو 668هـ/ 1270م)، وابن تيمية (ت. 728هـ/ 1328م)، والشاطبي (ت. 790هـ/ 1388م)، وابن خلدون (ت. 808هـ/ 1406م). واعتقاد ابن العربي بأن الغزالي قد وقع في مغالطة الاعتقاد في الأسباب هو ما له تعلّق هنا. ولا شك في أنه قد خلص إلى

---

(25) طبقات الشافعية للسبكي 129. وقد أفدت في ترجمة هذه الفقرة من ترجمة آمبن بالاسيوس لها، ("Un Faqîh Siciliano", 244).

(26) استندت هنا إلى مقال عبد المجيد الصغير البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي. وأنا شاكر لديليفيا سيراتو هذا المرجع.

(27) البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي 182، 189. وراجع (Urvoy, Averroès, 32-33)؛ تجد كلامًا في الحركات المسيحية في أربعينيات القرن الحادي عشر في الأندلس التي ربما ربطها بالباطنية في المشرق.

(28) بسط ابن العربي نقده للغزالي في كتابه العواصم من القواصم. ويبسط فرانك غريفيل قراءة مختلفة لهذا الكتاب فرأى أنه نسخة ميسرة من كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة، راجع (Griffel, "Relationship between Averroes and al-Ghazālī", 55). وأنا شاكر للأستاذ غريفيل إرساله لي نسخة من هذا المقال.

هذا بسبيل غير مباشرة: لقد ذكر الغزالي إمكان معرفة الغيب بالوصول إلى حالِ الفناء، وهذا شديد الشبه عند ابن العربي بحديث الفلاسفة عن نظرية النبوّة وقوة النفس المفترضة بالتأثير في الأجسام السماوية. وعنده كذلك أن الغزالي قد أخذ بنظرية السببية التي نفاها هو -بناء على منطقه الأشعري-[29]. وبعد وفاة ابن العربي التي تزامنت مع سقوط دولة المرابطين؛ صعد الموحدون، ولقيت كتابات الغزالي استحسانًا أكبر فيهم[30]. على أن مسألة السببية على الخصوص مسألة يصعب البت فيها، وظلت محل كلام طويل حتى بعد الغزالي وابن العربي.

السببية من الأشعري إلى الفيلسوف ابن رشد

كانت مسألة السببية مسألة تتردد على مسار الاعتقاد الأشعري، وظلت محل كلام وبناء متكررين لفترة ليست بالقصيرة من أوائل العصر الحديث. وقد ذُكر في العقود الأخيرة الكثير عن الأشعرية وماهية السببية في كتابات شتى مفكري الأشاعرة، لا سيما الغزالي[31]. ربما ينبع كثير من اللبس الذي حوّط مسألة

---

(29) البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي 187.

(30) راجع (Griffel, "Ibn Tumart's Rational Proof", 757-65)؛ تجد تحليلًا متأخرًا للعلاقة التي تجمع الغزالي وابن تومرت والأشعرية. وراجع (Urvoy, *Averroès*, 49, 52)؛ تجد نظرة مختلفة اختلافًا جوهريًا عن علاقة الغزالي بابن تومرت. وواحدة من بين المسائل الكثيرة التي يختلف فيها الرأيان عن ابن تومرت هي مدى تأثره بالمعتزلة، فيرى أورفوي أنه تأثر بالمذهب المعتزلي أكثر من الأشعري (52)، إلا أن غريفيل يراه وقد شكلته الأشعرية والفلسفة اللتان أخذهما في المدرسة النظامية ببغداد. وفي الكلام عن الأشعرية في شمال إفريقيا في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي -لا سيما في كتاب ابن عرفة-، راجع (Ghrab, *Ibn* ʿArafa et le Malikisme)، ومنزلة العقل عند ابن عرفة للكاتب نفسه.

(31) الأدبيات التي طلعت في هذا الموضوع عامرة، وليست المؤلفات الآتية بالجامعة: (Frank, (Courtenay, "Critique on Natural Causality")، ("Structure of Created Causality" Goodman, "Did al-Ghazālī Deny)، (Wolfson, *Philosophy of the Kalam*)، Alon, "al-)، (Gimaret, *Théories de l'acte humain*, esp. 168-70)، (Causality?" Halevi.)، (Perler and Rudolph, *Occasionalismus*)، (Ghazālī on Causality" McGinnis, "Occasionalism, Natural Causation, and)، ("Theologian's Doubts" =

السببية من أنه وكأن مفكرين كثر قد أقروا بالسببية في حالٍ دون حال. والحق إنه لم ينكر أشعريٌّ السببية كلها إنكارًا مطلقًا، وإن أوشك بعضهم. وإحدى سبل فهم الموقف الأشعري من السببية هي مقارنته بالنظرية المعروفة أكثر عندهم، وهي نظرية الكسب، أو مدى نسبة أفعال العباد إليهم مع نسبتها إلى الله تعالى. كان الإشكال عند متكلمي الأشاعرة في هذه المسألة مثل الإشكال في السببية، وهو حفظ مبدأ الوحدانية لله تعالى الذي يجب الاعتقاد بأنه المؤثر في كل فعل. ولكي يحقق أبو الحسن الأشعري هذا المبدأ ولا ينفي في الوقت نفسه مسؤولية الإنسان عن أفعاله؛ أكد أن الله تعالى خلق في الإنسان القدرة على كسب الأفعال، لا على خلق الأفعال نفسها[32]. وبهذا يمكن رؤية تأثير الإنسان في أفعاله بالقدرة التي جعلها سبحانه فيه، وهو هنا يمثل سببًا -لدرجة محدودة على الأقل-: إن قدرة الإنسان المُحدَثة عند الأشعري هي العرض الذي خلقه الله تعالى فيه في لحظة وقوع الفعل[33]، فيمكن للإنسان إذًا عقيب خلقه أن يفيد منه في حصول الفعل الذي ليس هو بتأثير مباشر من الله تعالى، وإنما بوساطة الإنسان[34]. بيد أن ثمة فارقًا مهمًّا لا بد من وضعه بين الأسباب في حال

= (Science in al-Ghazālī و(Duart, "al-Ghazālī's Conception of the Agent"). وقد وجدت كذلك في المقالين هذين نفعًا: (Bernard, "La critique de la notion de nature") و(Morrison, "Portrayal of Nature").

(32) راجع (Frank, "Structure of Created Causality", 25). كان جانب من كلام الأشعري ردًّا على ما ذهب إليه شيخه المعتزلي السابق الجبائي من أن أصل الفعل هو الله تعالى أو الإنسان، لا كلاهما. اهـ
يقول أبو الحسن الأشعري: «إن الله فاعل فعل العبد، وإن عمل العبد ليس فعلاً للعبد بل كسبًا له». [المترجمة]

(33) راجع (Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 233-34)؛ تجد سردًا أشد تفصيلًا ودقة لموقف الأشعرية في هذه المسألة. لاحظ أن غيماريت يخالف فرانك في أنه يرى الأشعرية جملةً تميل إلى نفي أي جانب من أفعال العباد عنهم، وهو ما يخالف الماتريدية.

(34) راجع (Frank, "Structure of Created Causality", 30). ولا شك في أن الفارق شعرة عند الأشعري، وتعليقات فرانك في محلها، إذ يقول: «وجانب كبير من الخطأ في فهم موقف الأشعري في هذه المسألة برمتها وفي نزعة بعض العلماء إلى أن يروا فيه مجرد توكيد =

الإنسان وبينها في سائر الطبيعة؛ ذلك أن: «السببية الوحيدة المؤثرة في علم الكلام على الحقيقة هي سببية الفاعل الذي يوقع فعله بعلم وقصد وإرادة، فيستخدم مبدأ الكسب/الاكتساب إذًا في وصف علاقة هذا الفاعل المحدَث بفعله دون الحوادث التي لا تنسب لهذا الفاعل»[35]. أما السببية التي هي جعلُ اللهُ تعالى في شيء قدرةً محدَثة على التأثير؛ فليست في الفواعل غير العاقلة كالمرض مثلًا.

وكان المخرج الأشعري من إشكال السببية في العالم الطبيعي هو مفهوم العادة. فعادة الله تعالى التي أجراها في القطن والنار هي ما تحرق الأول عند ملاقاة الثاني، أو في الحيوان يمرض عند ملاقاته حيوان مريض آخر، إلا أنه لا علاقة بين ما يُعتقد مسبِّبًا وبين خصائص النار أو قدرة المرض على نقل نفسه، وإنما هي العادة التي أجراها الله تعالى بوقوع المشاهدتَين على التساوق. ينسب هذا المفهوم إلى قدماء الأشاعرة قدمَ ابن حزم (ت. 456هـ/ 1064م)، وإن نسب فيما بعد إلى الأشعري نفسه[36]. إن العادة نفسها لا تخرج الأسباب تمامًا. فيمكن في النهاية أن نفسر عادة الله تعالى بإيقاع الداء بمقاربة الحيوان المريض بأنها فعله بطريق هذا الحيوان، فيكون هذا الحيوان وساطةً لفعله[37]. على أن طريق الاستدلال هذا يتعارض مع الدافع من إدخال مفهوم العادة: الرغبة في صون وحدانية الله تعالى مع إنكار أي جانب لصحة حجج الطبائعيين أو المعتقدين في القانون الطبيعي. وعادة الله حاضرة في لب ما بات يعرف بمبدأ جريان العادة (Occasionalism) عند الأشاعرة: وهو -في صورته التامة- الاعتقاد

▪ لفظي -ليس خالصًا- للسببية في الإنسان -مع إقرار بفكرة محافظة عن إبداع الله تعالى لكل الحوادث-؛ ذلك كأن مأتاه هو عدم استيعاب معنى مصطلحات الإشكال استيعابًا نيّرًا آكدًا كما أولها أصاحيُها، وقد رأينا كذلك عدم حصر المشكلة في حدودها تصوُّرًا وكتابةً».

(35) المرجع السابق 26. يقول فرانك إن الأشعري لم ينفِ الأسباب في الطبيعة، إنه فقط لم يتكلم فيها.

(36) (Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, 544-46).

(37) راجع آراء البوسي الشاذة في الفصل الخامس.

بأن الله سبحانه يخلق كل حادث وعارض في كل لحظة، ولا علاقة سببية بين شيئين. ومن محاور جريان العادة الشك العميق في الحس، والاعتقاد بأن الفاعل الحق في الحادث ليس في عالم الشهادة ولا يُدرك إلا بفهم سبيل بناء الله تعالى للوجود. وقد عانى العلماء في ضبط مقصد الأشاعرة من مصطلح "العادة" في كتبهم، لا سيما في الكتاب المؤثر للغزالي، الذي أُخذ من كتاباته مثال القطن والنار.

والغزالي عند كثير من العلماء المتأخرين مناصر للرد الأشعري للأسباب بلا منازع. جاء إريك أورمسبي (Eric Ormsby) بدراسة لاعتقاد الغزالي بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة[38]، فيقول فيها: «ينكر المتكلمون -بشبه اتفاق- أي اقتران ضروري بين السبب والمسبَّب، إذ يقول الغزالي: "الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببًا، وبين ما يعتقد مسبَّبًا، ليس ضروريًا عندنا"؛ إلا أنهم لا يقرون من ذلك بكونٍ يخضع للصدفة المحضة. وإنما الكون هو الفعل المباشر للإرادة الإلهية. فكل الموجودات فيه من خلق الله تعالى بلا وساطة، خلقها لحظة بلحظة. وما يبدو لنا تساوقًا وانتظامًا في جَريان الأشياء هو على الحقيقة من خلق الله المتصل للموجودات كلها، ذرة ذرة، ولحظة بلحظة»[39]. وحتى قبل أن يكتب أورمسبي هذا سنة 1984م، فمن العلماء من أبدى تشككه في كفاية تفسير الغزالي في مسألة السببية، ومن المتأخرين منهم مَن أبد شكوكه[40]. تختلف الفقرات التي استشهد بها شتى العلماء من كتابات الغزالي في صوغ حجتهم، إلا أن جل الأخذ والرد قد ارتكز في الفصل السابع عشر من

---

(38) يلمح إلى القول المنسوب إلى الغزالي: «ليس بالإمكان أبدع مما كان». [المترجمة]

(39) راجع (Ormsby, Theodicy in Islamic Thought, 212-13). لكن قارنه بملاحظ أورمسبي الأخيرة في (*Ghazali*, 77-86).

(40) راجع مع دراسات ألون (Alon) وكورتيناي (Courtenay) وهليفي (Halevi) المذكورة آنفًا (Griffel, "Ibn Tumart's Rational Proof", 778). ويأتي مايكل مرمورة على رأس من يرفضون كون الغزالي أشعريًا متبعًا لمذهب جريان العادة، راجع له ("al-Ghazālī's Second Causal Theory")، و("al-Ghazālī on Bodily Resurrection and Causality"). راجع كذلك (Kukkonen, "Plenitude, Possibility, and the Limits of Reason", 543).

تهافت الفلاسفة، وفيه يأخذ الغزالي على الفلسفة الأرسطية عدم فهم السببية. يقول كورتيناي إن الغزالي افترض مسلكين للسببية. أما ثانيهما؛ فيخلق الله تعالى فيه في كل سبب صفةً تؤول إلى المسبَّب، ويستمر إيقاعُها لهذا المسبَّب على العادة ما لم يعرض عليها عارض[41]. ولا يُفهم من ذلك علاقة لزوم، وإنما هي علاقة خلقها الله تعالى على سبيل الاختيار، ويمكن أن يقلبها متى شاء. لكنه يرى أن أمامنا هنا أساسًا لأن نقول -على استحياء- إن عند الغزالي مدخلًا لفكرة النظام الطبيعي الذي يكون للأسباب فيه قدرة محدودة. أما غودمان؛ فركز على **تهافت الفلاسفة**، وإن استند كذلك إلى بضعة كتب أخرى له، منها **الإحياء**، فذهب إلى أن الغزالي نقد الفلاسفة، لكنه رد ذَرية المبدأ الأشعري القديم في جريان العادة، فلم يقبل فكرة الطبائع الأرسطية التي تعرّف الصور، وافترض الخِلقة في الأشياء، وأن لبعضها تأثيرًا في بعضها ما دام حاضرًا في الذهن أن مبدأ كلّ مسبَّب وسببَه على الحقيقة هو الله تعالى[42]. وإن أخذنا بقول غودمان -وهي مسألة سأعود إليها- فعددنا الغزالي أشعريًّا؛ فلا بد من أن نفهم الأشعرية فهمًا أوسع بكثير من فهمنا الذي تكون عنها حتى الآن، ولا بد من أن نفصلها عن مبدأ جريان العادة الذي يعرَّف تعريفًا محدودًا ضيقًا[43].

وقد ركز آلون على لفتة مختلفة؛ فبين أن الغزالي أقر بوجود وسائط من عالم الغيب مثل الملائكة، وذلك مع قوله إن الله تعالى قد خلق المعجزات بتغيير صفات طبيعية في الأشياء: فيجوز أن يُلقى نبي في النار فلا يحترق، إما بتغيير الله تعالى صفة النار فلا تتعدى سخونتها إلى بدنه، أو يحدث في بدن النبي صفة تدفع أثر النار[44]. وكأن الغزالي هنا يبقي على مفهوم "طبع" الكائن

---

(41) (Courtenay, "Critique on Natural Causality", 86). اهـ
أي ما لم يخرق الله هذه العادة. [المترجمة]

(42) (Goodman, "Did al-Ghazālī Deny Causality?" 108-9).

(43) المرجع السابق 115-119.

(44) (Alon, "al-Ghazālī on Causality", 401-3).

باسم مختلف: هو الصفة، وهي ما يغيرها الله تعالى متى شاء، إلا أنها تؤثر على العادة بحسب الخصائص التي جعلها سبحانه فيها. أما ولفسون (Wolfson)؛ فقد بين كذلك أن الغزالي يستخدم مفهوم "الشرط" أحياناً بدلًا لـ "السبب" أو "العلة"[45]. جاء بيرلر (Perler) ورودولف (Rudolph) باستقراء بعيد المدى حول مبدأ جريان العادة في الفكر الإسلامي والأوروبي، واستندا إلى مقال غودمان فذهبا إلى أن الغزالي -في توليف بين الأشعرية والفلسفة- أنكر الجوانب الذرية في مبدأ جريان العادة، وأقر بالفكرة الأرسطية بأن للصور طبائعَ[46]. وقد تكلم هاليفي (Halevi) في إقرار الغزالي بجانب كبير من السببية، إذ أقر بصورة من السببية الطبيعية في المسائل كلها خلا ثلاث: خلق العالم، وصفات الله تعالى، وإحياء الميت[47]، وحتى في هذه الثلاث لم يستبعد فيها فعل الله تعالى بالوسائط[48]. كذلك استند غريفل إلى آخر مؤلفات فرانك، وبيَّن أن الغزالي قد فهم أن أشياء مثل معتقدات المرء هي نتاج مجموعة أسباب[49]. ثم يجاوز ماكغينيس (McGinnis) تهافت الفلاسفة إلى المقصد الأسنى والاقتصاد في الاعتقاد، فيؤكد أن الغزالي أيد مبدأ معدَّلًا من جريان العادة، فرَّق فيه بين الصور الحادثة التي بها قوة فاعلة والتي بها قوة منفعلة، فأنكر الأولى، وأثبت الثانية من أجل الإبقاء على إمكان المعرفة مع جعل الله تعالى في كل صورةٍ ملكةَ التأثير في غيرها[50]. ورجع غريفيل إلى تناول مسألة السببية في فكر

---

(45) راجع (Wolfson, Philosophy of the Kalam, 550). وقد ذكر الفيلسوف ابن رشد بعد ذلك ميلَ الغزالي إلى إدخال "الأسباب" من جديد بمصطلحات مختلفة.

(46) (Perler and Rudolph, Occasionalismus, 102-4).

(47) (Halevi, "Theologian's Doubts", 28).

(48) المرجع السابق 38-39.

(49) راجع (Griffel, "Ibn Tumart's Rational Proof", 778). وراجع (al-Ghazālī, *Al-Ghazali*, 143-46)؛ تجد ملاحظ الغزالي في اعتقاده بتأثير الأدوية بقدر اعتقاده في الكسب لأفعال العباد.

(50) (McGinnis. "Occasionalism. Natural Causation, and Science in al-Ghazālī", 462-63).

الغزالي بإسهاب، وذلك في دراسته المفصلة الحديثة عن الغزالي علم الكلام الفلسفي عند الغزالي (*Al-Ghazālī's Philosophical Theology*) التي يبسط فيها لمحةً نافعة عن الأخذ والرد في آراء الغزالي في الكونيات، وتمحيصًا وافيًا لاستخدام الغزالي تشبيه الساعة المائية في تبين فهمه للأسباب وتعضيده[51].

وبسط هؤلاء المؤلفون استشهادات وعللًا لإثبات اعتقاد الغزالي في السببية يشهد بأن الغزالي لم يأتِ قط برأي واضح جامع يرجح الأسباب، الأسباب التي يفهمها عموم الناس اليوم على الأقل[52]. وإن أتى؛ فيصعب فهم سبب أن كتبه كانت متصلة بفهم موروث لمبدأ جريان العادة، وقد ظلت على اتصالها عند بعض العلماء. ونبه المازري إلى سبب من أسباب تعبير الغزالي الملتبس عن أفكاره ونَقْدَه -كما ذكرت آنفًا-: أن الغزالي أقر بأنه جاء في بعض كتاباته - وهي إحياء علوم الدين في هذه الحال- بما كان ينبغي ألا يجيء به. وربما لاعتراف الغزالي علاقة بكتابته لمتلقين كثُر بأسلوب مشابه لشارحه وناقده الذي جاء بعده، وهو الفيلسوف ابن رشد[53].

كتب ابن العربي تلميذ الغزالي في العقود التي تبعت وفاته، فاتخذ موقفًا أوضح لا محالة من مسألة الأسباب[54]، إذ استخدم مثال الغزالي باحتراق الشيء عند ملاقاته النار، فأقر بذلك بوجود حوادث مشاهدة تجري على العادة، إلا أنه أنكر أن لما يُعتقد سببًا تأثيرًا على الحقيقة. وعنده أنه إن لم يكن للشيء

---

(51) (Griffel, *al-Ghazālī's* Philosophical Theology, 236-41).

(52) قارن هذا بتعليق هاليفي على ماهية تهافت الفلاسفة، إذ يقول: «لم يكن قط ما همَّ به هو بسط حجة كلامية موحدة بلا تفكك. وهو مهم لا بسبب اعتقاداته الذاتية، وإنما بسبب السبيل التي أسس بها اعتقاده الكلامي مقابل الفلسفي. وإن أبهم هذا المنظور علينا اعتقاد الغزالي؛ فهو يبين ماهية النص»، "Theologian's Doubts", 38.
راجع كذلك (Perler and Rudolph, *Occasionalismus*, 106).

(53) راجع (Griffel, "Relationship between Averroes and al-Ghazālī")؛ تجد كلامًا عن بن رشد دليلًا مؤيدًا للغزالي.

(54) وقد أفدت في آراء ابن العربي عن السببية من آراء أبي بكر العربي الكلامية لعمار طالبي 1: 176-183.

علمًا وإرادةً؛ فلا يمكن عده مؤثرًا في شيء. وليس ما تنقله حواسنا إلا صورة الاقتران، لا ارتباطات سببية. ومن يعتقد في ارتباط الحوادث إما جاهل -في حال العوام-، وإما كافر مثل الفلاسفة والمنجمين[55]. وفي هذا التصنيف لمحة لنا باعتقاد العامي في الأسباب. وخطأ العوام هو التساهل في تصديق تصوراتهم، أما غلط الطبائعيين والفلاسفة؛ فهو في اعتقادهم في الطبع، أو في طبيعة الأشياء.

ويستند ابن العربي في إنكاره أن للأشياء طبائع واستقلالًا إلى مسائل بحثت في علم الكلام منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي في مناظرات المعتزلة ومعارضيهم. وقد قالت ماري برنارد (Marie Bernard): «إن فكرة الطبع سبيل إلى تصور مشكلة السببية وإيجاد مخرج لها»[56]. وإن صبت شتى الأفهام لفكرة الطبع في شرح كثير من المعتزلة للعلاقة بين أفعال العباد؛ فقد ردَّ الأشاعرة مناهجهم في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي[57]. وإذ إن كل شيخ من شيوخ الأشاعرة قد بسط نقدَه هو لـ "أصحاب الطبائع"؛ فحقيق سرد نقد الباقلاني الذي استشهد ابنُ العربي برده للطبائعيين، والذي كانت كتاباته من بين أوائل مؤلفات الأشاعرة التي وصلت الأندلس والمغرب. يحتج الباقلاني في كتابه كتاب التمهيد على قدرة مفهوم الطبع على شرح السببية هكذا[58]:

- المعنى[59] إما موجود أو معدوم.
- فإن كان معدومًا؛ فليس بشيء؛ لأن العدم لا يجوز أن يفعل شيئًا.

---

(55) راجع لابن العربي أحكام القرآن 3: 1082، وعارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي 7: 234-235.

(56) (Bernard, "La critique de la notion de nature", 63).

(57) راجع المرجع السابق 64-71، و(Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, 560-77)؛ تجد كلامًا عن الأفهام المعتزلية للطبائع، وكيف صبت في كلامهم في السببية.

(58) (Bernard, "La critique de la notion de nature", 75-78).

(59) يراد بالمعنى هنا الطبيعة التي زعم فلاسفة الطبيعة أنها الصانع للعالم، أو أنه وجب حدوث العالم عن وجودها. [المترجمة]

- فإن كان موجودًا، فهو إما محدَث أو قديم.
  - فإن كان قديمًا، فالحوادث الكائنة عنه قديمة، أي أزلية، فيكون العالم حينئذ قديمًا، يعيش بالطبيعة التي خلقته، وهذا محال، فلا يصح أن تكون الطبيعة التي كانت عنها الحوادث محدثة.
  - فنفهم من ذلك أن الله سبحانه هو المعنى القديم، لكنه يحدث أفعاله في زمان كانت قبله عدمًا.
- ولا يعني هذا أن الله تعالى هو المعنى في أفعال العباد (ويستند الباقلاني إلى مبدأ الكسب للخروج من هذا الإشكال).
- إن قلت إن الطبع القديم الخالق هو شيء حي عالم قادر؛ أقررت بالحق، وهو الله تعالى صانع العالم، وتسميته "طبعًا" محظور بالشرع، وإن لم يحظره العقل.
- وإن قلت إن الحوادث تنشأ عن طبع محدَث، استدعيت تسلسلًا غيرَ منته من الطبائع المحدَثة، وهو محال لأنه لن يدرك طبعًا قديمًا أبدًا.

يمكننا أن نرى في تفنيد الباقلاني لوجود طبائع أخرى مع الله تعالى نتاجَ قرنين سبقوه من الجدل الكلامي في العالم الإسلامي: إذ قال المعتزلة والفلاسفة بقدم العالم، أما أهل الحديث، ثم الأشاعرة من بعدهم؛ فأثبتوا القدم لله تعالى وحده إثباتًا قاطعًا، وهم بذلك يؤكدون مخالفة الخالق لخلقه مطلقًا. وجانب من هذه المخالفة هو في القدرة على الكون فاعلًا على الحقيقة، وهي قدرة قاصرة على الله تعالى، فهو وحده فوق العوارض، وله وحده العلم الحق، وله وحده الإرادة الكلية. ويلزم أي مسعى لمعارضة هذا الرأي بسط فهم لطبائع يمكن أن تكون أسبابًا أو عللًا إما أن يكون شديد الدقة، أو أن يفترض بديلًا سائغًا لا يخالف وحدانية الله تعالى[60]. وهما شرطان وفَّتهما كتابات الفيلسوف ابن رشد

---

(60) راجع (Morrison, "Portrayal of Nature")؛ تجد مثالًا عن حجة دقيقة لكون بعض الظواهر الطبيعية مثل المطر أسبابًا ذات تأثير.

(ت. 595هـ/ 1198م)، إلا أنه لم يكن لملاحيظه في مشكلة السببية تأثير فيمن عاصروه من العلماء أو فيمن تبعوه، أو يكاد[61].

قد أكد فرانك غريفل التشابهات بين ابن رشد الحفيد والغزالي حتى مع شدة نقد الأول للثاني[62]، وجانب من تفسيره هذه التشابهات هو السياق السياسي. كان ابن رشد في الثالثة والعشرين من عمره سنة 1149م، عندما انتزع الموحدون قرطبة من يد المرابطين، فما لبث أن سعى إلى محل له في المنظومة الجديدة فقرن نفسه في مذهب سياسة الموحدين. كتب طوال مسيرته العلمية بضعة مؤلفات عن كتابات مؤسس دولة الموحدين ابن تومرت، ولم يبق منها شيء، وجرَّم في شرحه على جمهورية أفلاطون المرابطين سلف الموحدين[63]. وعمل في حياته تحت الموحدين، فكان قاضيًا لإشبيلية (1169-1171م)، وطبيبًا للسلطان الموحدي أبي يعقوب يوسف من سنة 1182م وحتى موت السلطان سنة 1184م. وما زال لا يتضح سبب فقده الحُظوة عندهم سنة 1195م، عندما أحرقت كتبه في قرطبة ونفي إلى اليُسانة، إلا أن حكايته تعد الآن ضالة عن تقييم دراساته في زمانه أكثر من كونها هادية إليه[64]، ذلك أنه أُعيد إلى منصب ذي مكانة وسلطة قبل وفاته في مراكش سنة 1198م.

قلل أورفوي في دراسته لسيرة ابن رشد الحفيد من وزن الصلة بين مؤسس الحركة الموحدية ابن تومرت وبين الغزالي، وأكد في المقابل أوجه الشبه بين

(61) بسط كوغان (Kogan) أفضل تحليل للسببية في مؤلفات ابن رشد الحفيد في (Averroes and the Metaphysics of Causation).

(62) (Griffel, "Relationship between Averroes and al-Ghazālī").

(63) راجع (Urvoy, *Averroès*, 35, 43, 57)، وقد ضاع المتن العربي لشرحه على أفلاطون، ربما بسبب عدم اهتمام الأجيال المتأخرة (152).

(64) يفترض أورفوي أن تجريم ابن رشد وبضعة غيره كان محاولة من بعض عشيرة تمدكية لتثبيت تأثيرهم الذي كان في دولة المرابطين من جديد. ورأى أصحاب التراجم المتأخرون أن إسقاط ابن رشد كان بغير حق، عدا قاضي القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي الباهي الذي كان يعرف لعهد قريب بالنباهي، راجع المرجع السابق 179-187.

فكري ابن تومرت وابن رشد[65]. وبسط غريفيل تصورًا مختلفًا، فإن لم يرتبط ابن تومرت بالغزالي؛ فقد ارتبط عنده بالبيئة الفكرية في المدرسة النظامية ببغداد، المدرسة التي كان الغزالي يقيم مجالس العلم فيها[66]. ومع تعليقات غريفيل على الاختلافات البيِّنة بين كتابات ابن تومرت والمذهب الأشعري الذي لاقاه فترة مكوثه ببغداد؛ فهو يبدي صلةً واضحة بين الأشعرية التي أُخذت عن الغزالي وبين فضل العقيدة الأشعرية على ابن تومرت، وبين ذيوع مؤلفات الغزالي في دولة الموحدين. وبغض الطرف عن الحال العامة في ذلك الوقت؛ فلا شك أنه كان لابن رشد رأيًا يحط من الأشاعرة على العموم، ومن ردهم للسببية على الخصوص.

يرى مذهب جريان العادة الذي طرحه كثير من الأشاعرة أن الله تعالى فاعل في كل حادث بكل لحظة، إلا أن ابن رشد ربط اعتقاده في قدم العالم بقدم الأسباب التي خلقها الله تعالى، فلكل منها طبع مستقل به[67]. ويمكن رؤية مدى انفصال ابن رشد عن الاعتقاد الأشعري في ذهابه إلى أن إنكار الأسباب يقتضي إنكار المعرفة نفسها؛ فكيف يعرف المرء أي شيء إن لم يعرفه بأسبابه؟ وهنا يرد النزعة الأشعرية إلى الشك في إدراك الحس، ويثبت في المقابل نزعة تفاؤلية عن إمكان المعرفة البشرية. فطلع بكتابه فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، وهي فتوى في الموقف الشرعي من الفلسفة، وأبدى مدى هذه النزعة في فهمه لآية آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو

(65) المرجع السابق 52,138–139.

(66) (Griffel, "Ibn Tumart's Rational Proof", 753-64).

(67) راجع (Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 45, 48). وراجع كذلك (Gómez Nogales, "Teoria de la causalidad", 126-27).

الْأَلْبَابِ (7)﴾[68]، إذ الاختيار عند ابن رشد هو وصل القراءة في «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» بما بعدها «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، دون الوقف عليها كما ذهب إليه جل المفسرين، وبذلك يفترض إمكان إدراك المعرفة البشرية منزلًا قريبًا من علم الله تعالى. أي أن تمامَ فهم القرآن الكريم، ومن ثم العالم نفسه، داخلٌ في إدراك الإنسان. ومن نظرة ابن رشد هذه يسهل رؤية سبب تأكيده أهميةَ الاعتقاد في الأسباب؛ ألم يبين الله تعالى في القرآن الكريم أنه خلق بأسباب عندما قال إنه خلق الإنسان من علقة؟[69] فلا بد لمن يمكنه إدراك القدر الضروري من العلم من أن يحاول فهم طبع الواقع. وعندما أنكر متكلمو الأشاعرة السببية؛ فهم بذلك وقفوا لواجب فرضه الله تعالى على أهل العلم. ولأنهم استمسكوا بأن مسلكهم في التأويل هو المسلك الشرعي الوحيد؛ فيصح إذًا أن يُرموا بالتعسف مع المسلمين[70].

تتمة

كانت آراء الفيلسوف ابن رشد في التسبيب وعلم الكلام آراء شاذة لم تلقَ شديد صدًى عند علماء دولة الموحدين ومن تبعهم. سمى نفسه فيلسوفًا، وكان فلاسفة زمانه على قلتهم قد اختاروا طريق المطابقة البرّانية مع التحقيق الجُوّاني[71]. ولم يُعنَ متكلمو القرون من السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي إلى التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي في الأندلس وشمال إفريقيا بكتاباته، وظلوا

(68) أستند هنا إلى تحليل دي ليبرا (de Libera) في مقدمته لابن رشد (Averroès, 31). راجع فصل المقال، 121-122؛ تجد نصًا عربيًا في الموضوع نفسه. وراجع (Wild, "Self-Referentiality of the Qur'ān")؛ تجد مقارنة بين فهم ابن رشد لآية آل عمران وبين تفسيرات أخرى.

(69) (Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 162-63).

(70) المرجع السابق 52. قارنها بالنص العربي والترجمة الفرنسية في (Averroes, *Averroès*, 164-67).

(71) راجع (Stroumsa, "Philosopher-King or Philosopher-Courtier?")؛ تجد كلامًا في تصور فلاسفة الأندلس عن الذات.

على نقلهم مبدأ الأشاعرة في جريان العادة، وإن تفاوتت أفهامهم لما يقتضيه، ولما إن كان موافقًا وجود الأسباب أم لا. وقد جاء الكلام آنفًا في أن كثيرًا من العلماء يومئذ قد ذهب إلى أن الغزالي استطاع أن يُدخل فهمًا للسببية الطبيعية في الاعتقاد الأشعري، واستطاع فقهاء متأخرون عنه مثل اليوسي والفلالي وحمدان خوجة أن يبسطوا ما يشبهها من الحجج، ذلك وإن لم يستند أي منهم إلى الغزالي صراحة. وقد عظم في دراسات ذلك الزمان إغفال قدرة الاعتقاد الأشعري على الإحاطة بأفهام دقيقة للسببية تثبت لله تعالى وحده الفعل والتأثير على الحقيقة. ويمكن عزو جانب من هذه السقطة إلى شح دراسات علم الكلام بعد القرن السابع عشر الهجري/الثالث عشر الميلادي[72]. على أنها من جانب آخر تعود إلى غاية دفاعية -غالبًا عند العلماء العرب- إلى رد مبدأ جريان العادة الأشعري؛ لأنه سبب في الركود الفكري المشاهَد في العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين. وإذ واجه مفكرو العرب عقبة الاستعمار وحجج تفوق أوروبا الفكري على العالم الإسلامي لأنها تناصر التجريبية العقلانية، كان الأيسر لهم أن يلتفتوا إلى شخصية ابن رشد فيعدوها شخصية عقلانية عربية أُغفل فكرها من أن يستجدوا تراث شيوخ الأشاعرة الذين أثبتوا التسبيب الطبيعي[73].

---

(72) راجع تعليق وينتر (Winter) في مقدمته لكتاب *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, 5).

(73) راجع (von Kügelen, *Averroes und die Arabische moderne*, 360-85)؛ تجد قراءة لمثقفين عرب من القرن العشرين يقرون مغزى الخلاف بين الغزالي وابن رشد على السببية.

المراجع

Arabic Primary Sources (Including Translations)

Abū Dāwūd. *Sunan Abī Dāwūd.* Beirut: Dār al-Jīl, 1991.

Averroes (Ibn Rushd). *Averroès: Discours décisive.* Edited and translated by Marc Geoffroy, with an introduction by Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1996.

Al-ʿAynī, Ibn Mūsā Badr al-Dīn. *ʿUmdat al-Qārī fī Sharḥ al-Bukhārī.* 11 vols. Istanbul: Dār al-Ṭibāʿa al-ʿĀmira, 1890.

Al-Bājī, Abū Walīd. *Al-Muntaqā: Sharḥ Muwaṭṭaʾ Mālik.* 9 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1999.

Al-Banānī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Risāla fī-l-Ṭaʿn wa-l-Ṭawāʿīn.* Al-Khizāna al-ʿĀmma, Rabat, no. d1854, folios 44–48.

Al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn. *Kitāb al-Muʿtamad.* 2 vols. Damascus: Al-Maʿhad al-ʿIlmī al-Faransī li-l-Dirasāt al-ʿArabiyya, 1965.

Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ.* 7 vols. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1990.

Al-Burzulī. *Fatāwā al-Burzulī.* 7 vols. Beirut: Dar al-Maghrib al-Islāmī, 2002.

Al-Dhahabī. *Al-Ṭibb al-Nabawī.* Cairo: Sharikat Maktabat wa-Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1961.

Al-Filālī (al-Filālī), Muḥammad b. Abī al-Qāsim. *Risāla fī-man Ḥalla bi-Arḍihim Ṭāʿūn.* Al-Khizāna al-ʿĀmma, Rabat, no. d2251, pages 49–79.

Al-Gharisi, al-ʿArabī al-Mashrafī. *Aqwāl al-Maṭāʿīn fī al-Ṭaʿn wa-l-Ṭawāʿīn.* Al-Khizāna al-Mālikiyya, Rabat, no. 2054, folios 1–131.

Al-Ghazālī. *Al-Ghazali: Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence.* Translated by David B. Burrell. Louisville: Fons Vitae, 2001.

Al-Ḥalīmī, Ibn al-Ḥasan. *Kitāb al-Minhāj fī Shuʿab al-Īmān.* 3 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

Ḥamdān Khoja. *Itḥāf al-Munṣifīn wa-l-Udabāʾ fī al-Iḥtirāz ʿan al-Wabāʾ.* Algiers: Al-Sharika al-Waṭaniyya li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 1968.

———. *Le miroir.* Paris: Sindbad, 1985.

Ibn ʿAbd al-Barr. *Al-Istidhkār.* 9 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2000.

———. *Al-Tamhīd li-mā fī-l-Muwaṭṭaʾ min al-Maʿānī wa-l-Asānīd.* Edited by Saʿīd Aḥmad Aʿrāb. 26 vols. Tetouan: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmiyya, 1967–92.

Ibn Abī Jamra, ʿAbd Allāh. *Bahjat al-Nufūs.* 2 vols. Beirut: Dar al-ʿIlm li-l-Malayīn, 1997.

Ibn ʿAlī Junūn, Muḥammad b. al-Madanī. *Kalām al-Aʾimma ʿalā Ḥadīth lā ʿAdwā.* Al-Khizāna al-ʿĀmma, Rabat, no. d640 (791), pages 46–110.

Ibn Abī Zayd. *Al-Risāla.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2005.

Ibn Aḥmad al-Ḥājj, Muḥammad. *Masʾala fī Ḥukm al-ʿAdwā.* Al-Khizāna al-Mālikiyya, Rabat, Az 12,369, folios 79–95.

Ibn ʿAjība, Aḥmad. *Sulūk al-Durar fī Dhikr al-Qaḍā' wa-l-Qadar.* Al-Khizāna al-ʿAmma, Rabat, no. d2589, pages 1–22.

Ibn al-ʿArabī al-Andalusī, Abū Bakr. *Aḥkām al-Qur'ān.* 3 vols. Cairo: ʿĪsá al-Bābī al-Ḥalabī, 1968.

———. *ʿĀriḍat al-Aḥwadhī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Tirmidhī.* 13 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1980–92.

———. *Al-Qabas fī Sharḥ Muwaṭṭa' b. Anas.* 3 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islamī, 1992.

Ibn ʿĀṣim al-Gharnāṭī, Abū Yaḥyā Muḥammad. *Jannat al-Riḍā fi-l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa qaḍā.* 3 vols. Amman: Dār al-Bashīr, 1989.

Ibn al-Athīr. *Jāmiʿ al-Uṣūl min Aḥādīth al-Rasūl.* 2nd ed. 11 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1985.

Ibn Baṭṭāl, ʿAlī b. Khalaf. *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* 10 vols. Riyad: Maktabat al-Rushd, 2000.

Ibn Fūrak. *Bayān Mushkil al-Aḥādīth.* Edited and translated by Raimund Köbert. Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1941.

Ibn Ḥabīb, ʿAbd al-Malik. *Kitāb al-Wāḍiḥa: Fragmentos extraídos del* Muntajab al-aḥkām *de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008).* Edited and translated by María Arcas Campoy. Madrid: CSIC, 2002.

———. *Mujtaṣar fī l-Tibb.* Edited and translated by Camilo Álvarez de Morales and Fernando Girón Irueste. Madrid: CSIC, 1992.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī. *Badhl al-Māʿūn fī Faḍl al-Ṭāʿūn.* 1411. Reprint, Riyad: Dār al-ʿĀsima, 1990.

———. *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* 28 vols. Cairo: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah, 1978.

———. *Inbā' al-Ghamr fī Abnā' al-ʿUmr.* 3 vols. Cairo: Lajnat Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1972.

Ibn al-Ḥājj. *Madkhal al-Sharʿ al-Sharīf.* 4 vols. Cairo: Dār al-Fikr, 1981.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad.* 10 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1991.

Ibn al-Jawzī. *Kitāb al-Quṣṣāṣ wa-l-Mudhakkirīn.* Edited and translated by Merlin Swartz. Beirut: Dār al-Mashriq, 1971.

———. *Talbīs Iblīs.* Cairo: Idārat al-Ṭibāʿa al-Munīriyya, 1966.

Ibn Juzayy, Abū al-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad. *Al-Qawānīn al-Fiqhiyya.* Tunis: Al-Dār al-ʿArabiyya li-l-Kitāb, 1982.

Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm.* 4 vols. Beirut: Al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 1998.

Ibn Khaldūn. *The Introduction to History: The Muqaddimah.* Translated by Franz Rosenthal. Abridged and edited by N. A. Dawood. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

———. *Muqaddima.* Beirut: Dār al-Fikr, 1998.

Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn. "Ibnulkhatîbs Bericht über die Pest." In *Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München,* edited and translated by M. J. Müller, 2:1–34. Munich: J. G. Weiss, 1863.

———. *Al-Iḥāṭa.* 4 vols. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 2001.

Ibn Khātima. "Die Schrift von Abi Jaʿfar Ahmed ibn ʿAli ibn Mohammed ibn ʿAli ibn Khatimah aus Almeriah ueber die Pest." Translated by Taha Dinanah. *Archiv für Geschichte der Medizin* 19 (1927): 27–81.

Ibn Lūqā, Qusṭā. *Abhandlung über die Ansteckung von Qusṭā Ibn Lūqā*. Translated by Hartmut Fändrich. Stuttgart: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1987.
———. *Qusṭā Ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca: The Risāla fī tadbīr safar al-ḥajj*. Edited by Gerrit Bos. Leiden: Brill, 1992.
Ibn Māja. *Sunan*. 2 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1975.
Ibn Manẓūr. *Lisān al-ʿArab*. 18 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1996.
Ibn Mubārak al-Sijilmāsī al-Lamṭī, Aḥmed. *Jawāb ʿamman ḥalla bi-bilādihim ṭāʿūn*. Al-Khizāna al-ʿAmma, Rabat, no. 2716 (D 1348), folios 125–28.
Ibn Mūsā, ʿIyāḍ. *Ikmāl al-Muʿlim bi-fawā'id Muslim*. 9 vols. Manṣūra: Dār al-Wafā', 1998.
———. *Tartīb al-Madārik*. 4 vols. Beirut, 1968.
Ibn al-Nafīs. *Al-Mūjaz fī l-Ṭibb*. Cairo: Wizārat al-Awqāf, 2001.
Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Madārij al-Sālikīn*. 3 vols. N.p., 1955.
———. *Medicine of the Prophet*. Translated by Penelope Johnstone. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998.
———. *Miftāḥ Dār al-Saʿāda*. 3 vols. ʿAqrabiyya: Dār Ibn ʿAffān, 1996.
———. *Al-Ṭibb al-Nabawī*. Beirut: Al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 2002.
Ibn Qutayba. *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Beirut: Al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 2003.
———. *ʿUyūn al-Akhbār*. 4 vols. Cairo, 1925.
Ibn Rushd al-Jadd. *Al-Bayān wa-l-Taḥṣīl*. 20 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.
———. *Masā'il Abī al-Walīd Ibn Rushd*. 2 vols. Casablanca: Dār al-Afāq al-Jadīda, 1992.
———. *Al-Muqaddimāt al-Mumahhadāt*. 2 vols. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2002.
Ibn Saʿd. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. 9 vols. Beirut: N.p., 1968.
Ibn al-Ṣalāḥ. *An Introduction to the Science of the Ḥadīth*. Edited and translated by Eerik Dickinson. Reading, England: Garnet, 2006.
———. *ʿUlūm al-Ḥadīth*. Damascus: Dār al-Fikr, 1998.
Ibn Sīnā. *Al-Qānūn fī-l-Ṭibb*. 11 vols. Beirut: Nūblīs, 1999.
Ibn Taymiyya. *Al-Fatāwā al-Kubrā*. 6 vols. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1987.
Ibn Waḍḍāḥ al-Qurṭubī, Muḥammad. *Kitāb al-Bidaʿ*. Edited and translated by Maribel Fierro. Madrid: CSIC, 1988.
Al-Khaṭṭābī, Muḥammad. *Aʿlām al-Sunan fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 2 vols. Rabat: ʿUkaz, 1980.
Al-Kattānī. *Salwat al-anfās*. Casablanca, 2004.
Al-Kirmānī, Muḥammad b. Yūsuf b. ʿAbd Allāh. *Al-Kawākib al-Darārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 25 vols. Cairo: Al-Maṭbaʿa al-Bahīyya al-Miṣriyya, 1933–39.
Mālik b. Anas. *Al-Muwaṭṭā'*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
Al-Maqqarī. *Azhār al-Riyāḍ*. 5 vols. Cairo: Maṭbaʿat Lajnat al-Ta'līf wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr, 1939.
Al-Mawwāq, Muḥammad, and Muḥammad al-Raṣṣāʿ. *Al-Ajwiba al-Tūnisiyya ʿalā al-Asila al-Gharnāṭiyya*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2007.
Al-Māzarī, Ibn ʿUmar. *Al-Muʿlim bi-fawā'id Muslim*. 3 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1992.
Al-Miknāsī, Muḥammad b. ʿUthmān. *Al-Iksīr fī Fikāk al-Asīr*. Rabat: Al-Markaz al-Jāmaʿī li-l-Baḥth al-ʿIlmī, 1965.
Muslim b. al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. 5 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1991.

Al-Nasā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb. *Kitāb al-Sunan al-Kubrā*. 6 vols. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1991.
Al-Nawawi, Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyyā. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. 18 vols. Cairo: Al-Maṭba'a al-Miṣriyya bi-l-Azhar, 1929–30.
Al-Qasṭallānī, Aḥmad b. Muḥammad. *Irshād al-Sārī li-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 10 vols. Cairo: Maktabat al-Muthannā, 1887. Reprint, Baghdad, 1971.
Al-Qurṭubī, Aḥmad Ibn 'Umar. *Al-Mufhim li-mā Ashkala min Talkhīṣ Kitāb Muslim*. 7 vols. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1996.
Al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad. *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. 21 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1996.
———. *Tafsir al-Qurtubi*. Vol. 1. Translated by Aisha Bewley. London: Dar al-Taqwa, 2003.
Al-Rahūnī, Muḥammad b. Aḥmad. *Jawāb fī Āḥkām al-Ṭā'ūn*. Al-Khizāna al-'Āmma. Rabat, no. d2251, pages 1–48.
Al-Rāzī, Muhammad b. Zakariyyā. *Al-Ḥāwī fī l-Ṭibb*. 23 vols. in 8. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002.
Al-Sakūnī, Abū 'Alī 'Umar. *'Uyūn al-Munāẓarāt*. Edited by Sa'd Ghrab. Tunis: University of Tunis, 1976.
Al-Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq. *Al-Muṣannaf*. 12 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000.
Al-Sanūsī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf. *Khayr al-Bariyya min Ghāmiḍ Asrār al-Sinā'a al-Ṭibbiyya*. Edited by Hayā Muḥammad al-Dawsarī and 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Abd al-Qādir. Kuwait: Dār Ibn al-Nadīm, 1999.
———. *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*. Edited and translated by J. D. Luciani. Algiers: Imprimérie Orientale Pierre Fontana, 1908.
———. *Sharḥ al-Muqaddimāt*. Edited by Yūsuf Ahnāna. N.p., 1990.
Al-Shāṭibī. *Al-I'tiṣām*. Beirut: Al-Maktaba al-'Aṣriyya, 2002.
———. *Al-Muwāfaqāt*. 4 vols. in 2. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 2000.
Al-Shawkānī, Muḥammad. *Fatḥ al-Qadīr*. 5 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1998.
———. Itḥāf al-Mahara bi-l-Kalām 'alā Ḥadīth lā 'Adwā wa lā Ṭiyara. Great Library of Sana'a, No. 137. Reprinted in Al-Fatḥ al-Rabbānī, 4:1941–63 (Sana'a: Maktabat al-Jīl al-Jadīd, 2002).
Al-Subkī, Tāj al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya*. 6 vols. Cairo: Al-Maṭba'ah al-Ḥusayniya, 1906.
Al-Sūsī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Shabbī al-Ḥāmidī. *Rāḥat al-Insān fī Ṭibb al-Abdān*. In *Histoire de la medicine au Maroc*, edited by Akhmisse Mustapha, 211–16. Casablanca: Maṭba'a al-Dār al-Bayḍā', 1991.
Al-Ṭabarī, Ibn Sahl b. Rabbān. *Firdaws al-Ḥikma fī l-Ṭibb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002.
Al-Tayālisī, Abu Dāwūd. *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālisī*. Hyderabad, 1903. Reprint, Beirut: Dār al-Tawfīq, n.d.
Al-Tinbuktī, Aḥmad Bābā. *Nayl al-Ibtihāj*. Tripoli: Manshurāt Kulliyat al-Da'wa al-Islāmiya, 1989.
Al-Tirmidhī. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. 5 vols. 1965. Reprint, Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
Al-Ubbī, Muḥammad b. Khalīfa al-Washtānī. *Ikmāl Ikmāl al-Mu'lim*. 9 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994.

Al-Wansharīsī. *Mi'yār*. 13 vols. Rabat: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990.
Al-Wazzānī, Abū 'Īsā Sīdī al-Mahdī. *Al-Mi'yār al-Jadīd al-Jāmi' al-Mu'rib 'an Fatāwa al-Muta'akhkhirīn min 'Ulamā' al-Maghrib*. 4 vols. Rabat: Wizārat al-Awqāf, 1996.
Yaqūt. *Mu'jam al-Buldān*. 5 vols. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1955.
Al-Yūsī, al-Ḥasan. *Al-Muḥāḍarāt*. Rabat: Dār al-Maghrib, 1976.
Al-Zayyānī. *Al-Turjamāna al-Kubra*. Rabat: Dār Nashr al-Ma'rifa, 1991.
Al-Zurqānī, Muḥammad. *Sharḥ al-Zurqānī 'alā Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*. 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1990.

Latin, Medieval Castilian, and Medieval Valencian Primary Sources (Including Translations)

Alfonso El Sabio. *General estoria*. Edited by Antonio G. Solalinde. Madrid: J. Molina, 1930.
———. *Primera crónica general de España*. Edited by Ramón Menéndez Pidal. 2 vols. Madrid: Editorial Gredos, 1955.
———. *Las siete partidas*. Salamanca, 1555.
Alfonso of Cordoba. "Epistola et regimen Alphontii Cordubensis de pestilentia." *Archive für Geschichte der Medizin* 3 (1910): 223–26.
Alonso of Chirino. *Menor daño de la medicina de Alonso de Chirino*. Edited by Maria Teresa Herrera. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1973.
Ambrosiaster. *In epistolam B. Pauli ad Corinthios primam*. In *Patrologia Latina*, 17.209A–210A.
Aquinas, Thomas. *Summa theologiae*. 61 vols. New York: Blackfriars, 1964–81.
Beato of Liebana. *Obras completas de Beato de Liebana*. Edited and translated by Joaquín González Echegaray, Alberto Del Campo, and Leslie G. Freeman. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
Cyprian, Saint. *Liber de habitu Virginum*. In *Patrologia Latina*, 4.455B–457A.
———. *Liber de lapsis*. In *Patrologia Latina*, 4.492A.
Elipando of Toledo. *Obras de Elipando de Toledo: Texto, traducción y notas*. Edited by Gonzalo del Cerro Calderón and José Palacios Royán. Toledo: Diputación Provincial de Toledo, 2002.
El Tostado, Alfonso Fernández de Madrigal. *Las çinco figuratas paradoxas*. Edited by Carmen Parrilla. Alcalá Henares: Universidad de Alcalá, 1998.
Enrique de Villena. *Obras completas*. Edited by Pedro Cátedra. 3 vols. Madrid: Biblioteca Castro, 1994.
Ferrer, Vincent. *Sermons*. Edited by Josep Sanchis Sivera and Gret Schib. 6 vols. Barcelona: Barcino, 1932–88.
Flavius Josephus. *Antigüedades Judías*. Edited by José Vara Donado. 2 vols. Madrid: Akal, 1997.
Haymo Halberstatensis. *In divi Pauli epistolas exposito*. In *Patrolgia Latina*, 117.536B–537A.
Hervé de Bourg Dieu. *Commentaria in epistolas divi Pauli*. In *Patrolgia Latina*, 181.859C–860B.
Isidore of Seville. *Etimologías*. Edited by José Oroz Reta and Manuel-A. Marcos Casquero. Madrid: Editorial Católica, 1982.

———. *Las historias de los godos, vandalos y suevos de Isidoro de Sevilla.* Translated by Cristóbal Rodríguez Alonso. León, Spain: Centro de Estudios e Investigación "San Isidro," 1975.
———. *The Letters of St. Isidore of Seville.* 2nd ed. Translated by Gordon Ford. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1970.
Jacme d'Agramont. "Regiment de preservació a epidimia o pestilència e mortaldats." Translated by M. L. Duran-Raynals and C.-E. A. Winslow. *Bulletin of the History of Medicine* 23 (1949): 57–89.
———. *Regiment de preservació de pestilència.* Edited by Jon Arrizabalaga, Luis García Ballester, and Joan Veny. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1998.
Jerome, Saint. *Commentariorum in epistolam ad Galatas libri tres.* In *Patrologia Latina.* 26.402D–403B.
Lluis d'Alcanyiz. "Lluis d'Alcanyiz: Regiment preservatiu e curatiu de la pestilencia." *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* 7 (1923–27): 25–57.
Rabanus Maurus. *Enarrationem in epistolas Beati Pauli.* In *Patrologia Latina.* 112.51D–52A.
Richard of St. Victor. *Declarationes nonnularum difficultatum scripturae.* In *Patrologia Latina.* 196.258B–260B.
Rupert of Deutz. *Libro de divinis officiis.* In *Patrologia Latina.* 170.48C–51D.
Sermons de quaresma. Edited by M. Sanchs Guarner. 2 vols. Valencia: Albatross Edicions, 1973.
Un sermonario Castellano medieval: El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. Edited by Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez. 2 vols. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1999.
Velasco de Taranta, Licenciado Fores, Fernando Álvarez, and Diego Álvarez Chanca. *Tratados de la peste.* Edited by María Nieves Sánchez. Madrid: Arco/Libros, 1993.

Secondary Sources

Abdel Haleem, M. A. S. *The Qur'an.* New York: Oxford University Press, 2004.
Aberth, John. *The Black Death: The Great Mortality of 1348–1350.* Boston: Bedford/St. Martins, 2005.
Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name.* Oxford: Oneworld, 2001.
Ackerknecht, Erwin. "Anticontagionism between 1821 and 1867." *Bulletin of the History of Medicine* 22 (1948): 562–93.
Alexander, R. McN. "The Evolution of the Basilisk." *Greece and Rome* 10 (1963): 170–81.
Almazan, Vincent. "L'exemplum chez Vincent Ferrer." *Romanische Forschungen* 73 (1967): 288–332.
Alon, Ilai. "Al-Ghazālī on Causality." *Journal of the American Oriental Society* 100 (1981): 397–405.
Amasuno Sárraga, Marcelino V. *La peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV.* Salamanca: Junta de Castilla y Léon, 1996.
Amster, Ellen. "The Many Deaths of Dr. Emile Mauchamp: Medicine, Technology, and Popular Politics in Pre-protectorate Morocco, 1877–1912." *International Journal of Middle East Studies* 36 (2004): 409–28.

Amuña, Melchor M. "Abenjátima de Almería y su tratado de la peste." *Religión y cultura* 4 (1928): 68–90.
Arié, Rachel. "Un opuscule Grenadin sur la peste noire de 1348: La "*naṣīḥa*" de Muḥammad al-Saqūrī." *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 3 (1967): 189–99.
Arjona Castro, Antonio. "Las epidemias de peste bubónica en Andalucía en el siglo XIV." *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes* 56 (1985): 49–58.
Arrizabalaga, Jon. "Facing the Black Death: Perceptions and Reactions of University Medical Practitioners." In *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, edited by L. García-Ballester, R. French, J. Arrizabalaga, and A. Cunningham, 237–88. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
———. "Problematizing Retrospective Diagnosis in the History of Disease." *Asclepio* 54 (2002): 51–70.
Arrizabalaga, Jon, John Henderson, and Roger French. *The Great Pox: The French Disease in Renaissance Europe*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997.
Asín Palacios, Miguel. "Un Faqîh Siciliano, contradictor de al Ġazzâlî: Abû 'Abd Allâh de Mâzara." In *Centenario della nascita di Michele Amari*, edited by Giuseppe Salvo Cozzo, 2:216–44. Palermo: N.p., 1910.
Augustine. *Christian Instruction*. Translated by John J. Gavigan. New York: Cima, 1947.
Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*. 2 vols. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1961–66.
Bashford, Alison, and Clair Hooker, eds. *Contagion: Historical and Cultural Studies*. London: Routledge, 2001.
Basset, Paul. "The Use of History in the Chronicon of Isidore of Seville." *History and Theory* 15 (1976): 278–92.
Al-Bazzāz, Muḥammad al-Amīn. *Tārīkh al-Awbi'a wa-l-Majā'at bi-l-Maghrib fī-l-Qarnayn al-Thāmin wa-l-Tāsi' 'Ashara*. Rabat: Manshūrāt Kulliyāt al-Adab, 1992.
———. "Al-Ṭā'ūn al-Aswad bi-l-Maghrib fī-l-Qarn 14 Mīlādī." *Majallat Kulliyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya bi-l-Rabāṭ* 16 (1991): 109–22.
Beaujouan, Guy. "Philippe Éléphant: Mathématique, alchimie, éthique." In *Science médiévale d'Espagne et d'alentour*. Burlington VT: Variorum, 1992.
Benedictow, Ole J. *The Black Death, 1346–1353: The Complete History*. Woodbridge, UK: Boydell Press, 2004.
Bernard, Marie. "La critique de la notion de nature (*ṭab'*) par le kalam." *Studia Islamica* 51 (1980): 59–107.
Berque, Jacques. *Al-Yousi: Problèmes de la culture Marocaine au XVIIIème siècle*. Paris: Mouton, 1958.
Bischoff, Bernhard. "Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla." In *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, 2 vols, 1: 171–94. Stuttgart: Hiersemann, 1966–67.
Blankinship, Khaled. "The Early Creed." In *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, edited by Tim Winter, 33–55. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
Booth, Wayne. "Metaphor as Rhetoric: The Problem of Evaluation." In *On Metaphor*, edited by Sheldon Sacks, 47–70. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Borsch, Stuart J. *The Black Death in Egypt and England: A Comparative Study*. Austin: University of Texas Press, 2005.

Bos, Gerrit. "The Black Death in Hebrew Literature: Treatise on Pestilential Fever (Composed by an Anonymous Author). Edition of the Hebrew text with English Translation and Glossary." *European Journal of Jewish Studies* (forthcoming).

———. "R. Moshe Narboni: Philosopher and Physician, a Critical Analysis of *Sefer Oraḥ Ḥayyim*." *Medieval Encounters* 1–2 (1995): 219–51.

Bos, Gerrit, and Guido Mensching. "The Black Death in Hebrew Literature: Abraham Ben Solomon's Tractatulus de pestilentia: edition of the Hebrew Text and English Translation (with Supplement on the Romance Terminology by Guido Mensching)." *Jewish Studies Quarterly* (forthcoming).

Brody, Saul. *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.

Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*. Leiden: Brill, 2007.

Brown, Michael. "From Foetid Air to Filth: The Cultural Transformation of British Epidemiological Thought, ca. 1780–1848." *Bulletin of the History of Medicine* 82 (2008): 515–44.

Buhindi, Muṣṭafā. *Akthara Abū Hurayra: Dirāsa Taḥlīliyya Naqdiyya*. 2nd ed. Casablanca: N.p., 2003.

Bulaqṭīb, al-Ḥussein. *Jawā'iḥ wa Awbi'at Maghrib 'Ahd al-Muwaḥḥidīn*. Casablanca: Manshurāt al-Zaman, 2001.

Bürgel, J. Christoph. "Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine." In *Asian Medical Systems: A Comparative Survey*, edited by Charles Leslie, 44–62. Berkeley: University of California Press, 1976.

Burns, Robert. "Alfonso X of Castile, the Learned: 'Stupor Mundi'." In *Emperor of Culture*, edited by Robert Burns, 1–13. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

Burton, John. *An Introduction to the Hadith*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Calero Secall, María Isabel. "La peste en Málaga, según el malagueño al-Nubāhī." In *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá*, 1:57–71. Granada: Universidad de Granada, 1991.

———. "El proceso de Ibn al-Jaṭīb." *Al-Qanṭara* 22 (2001): 421–61.

Callaghan, Joseph. "Image and Reality: The King Creates His Kingdom." In *Emperor of Culture*, edited by Robert Burns, 14–32. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

Campbell, Anna Montgomery. *The Black Death and Men of Learning*. 1931. Reprint, New York: AMS Press, 1966.

Cañizares-Esguerra, Jorge. "Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?" *Perspectives on Science* 12 (2004): 86–124.

Cantor, Norman. *In the Wake of the Plague: The Black Death and the World It Made*. New York: Free Press, 2001.

Carmichael, Ann. "Contagion Theory and Contagion Practice in Fifteenth-Century Milan." *Renaissance Quarterly* 44 (1991): 213–56.

Carter, K. Codell. *The Rise of Causal Concepts of Disease: Case Histories*. Burlington, VT: Ashgate, 2003.

Castrillo Marquez, Rafaela. "Yaḥya b. Hudhayl, iniciador de Ibn al-Jaṭīb en el conocimiento de la ciencia medica." *Al-Qanṭara* 7 (1986): 13–18.

Cátedra, Pedro. "La predicación Castellana de San Vicente Ferrer." *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 39 (1983–84): 235–309.
———. *Los sermones atribuidos a Pedro Marín.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.
———. *Los sermones en romance del Manuscrito 40 (Siglo XV) de la Real Colegiata de San Isidoro de León.* Salamanca: Seminario Estudios Medievales y Renacentistas, 2002.
———. *Sermón, sociedad y literatura en la edad media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411–12).* Valladolid: Junta de Castilla y León, 1994.
Cavadini, John C. *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785–820.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.
Chase, Melissa. "Fevers, Poisons, and Apostemes: Authority and Experience in Montpellier Plague Treatises." In *Science and Technology in Medieval Society*, edited by Pamela Long, 153–69. New York: New York Academy of Sciences, 1985.
Citrome, William. "Medicine as Metaphor in the Middle English *Cleanness*." *Chaucer Review* 35 (2001): 260–80.
Cohen, Ted. "Metaphor and the Cultivation of Intimacy." In *On Metaphor*, edited by Sheldon Sacks, 1–10. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
Cohn, Samuel, Jr. *The Black Death Transformed: Disease and Culture in Early Renaissance Europe.* New York: Oxford University Press, 2003.
———. *Cultures of Plague: Medical Thinking at the End of the Renaissance.* Oxford: Oxford University Press, 2010.
Congourdeau, Marie-Hélène, and Mohamed Melhaoui. "La perception de la peste en pays chrétien byzantine et musulman." *Revue des Études Byzantines* 59 (2001): 95–124.
Conrad, Lawrence. "Arabic Plague Chronologies and Treatises: Social and Historical Factors in the Formation of a Literary Genre." *Studia Islamica* 54 (1981): 51–95.
———. "A Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion of Contagion." In *Contagion: Perspectives from Pre-modern Societies*, edited by Lawrence Conrad and Dominik Wujastyk, 163–77. Burlington, VT: Ashgate, 2000.
———. "'Umar at Sargh: The Evolution of an Umayyad Tradition on Flight from the Plague." In *Story-Telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, edited by Stefan Leder, 488–528. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
Conrad, Lawrence, and Dominik Wujastyk, eds. *Contagion: Perspectives from Pre-modern Societies.* Burlington, VT: Ashgate, 2000.
Cooter, Roger. "Anticontagionism and History's Medical Record." In *The Problem of Medical Knowledge: Examining the Social Construction of Medicine*, edited by Peter Wright and Andrew Treacher, 87–108. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982.
Corominas, Joan, and José A. Pascual. *Diccionario crítico etimológico Castellano y Hispánico.* Madrid: Gredos, 1980.
Courtenay, William J. "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism." *Harvard Theological Review* 66 (1973): 77–94.
Crosby, Alfred. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492.* Westport, CT: Greenwood, 1972.
Cunningham, Andrew. "Transforming Plague: The Laboratory and the Identity of Infectious Disease." In *The Laboratory Revolution in Medicine*, edited by Andrew

Cunningham and Perry Williams, 209–44. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Cunningham, Andrew, and Ole Peter Grell. *The Four Horsemen of the Apocalypse: Religion, War, Famine, and Death in Reformation Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Dallal, Ahmad. "Ghazali and the Perils of Interpretation." *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002): 773–87.
Dandash, ʿIsmat ʿAbd Allāh al-Laṭīf. "Mawqif al-Murābiṭīn min ʿIlm al-Kalām wa-l-Falsafa." In *Aḍwāʾ Jadīda ʿalā'l-Murābiṭīn*, 83–97. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1991.
Davis, Cynthia J. "Contagion as Metaphor." *American Literary History* 14 (2002): 828–36.
De Epalza, Mikel. "Félix de Urgel: Influencias Islámicas encubiertas de Judaísmo." *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* 22.2 (1999–2001): 31–66.
De Garganta, José M., and Vicente Forcada. *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer.* Madrid: Editorial Católica, 1956.
De la Granja, F. "La maqama de la peste del Alfaqui ʿUmar de Málaga." *Al-Andalus* 23 (1953): 107–25.
Demaitre, Luke. "Medieval Notions of Cancer: Malignancy and Metaphor." *Bulletin of the History of Medicine* 72.4 (1998): 609–37.
De Santiago Simón, Emilio. "Un opúsculo inédito de Ibn al-Jaṭīb sobre sufismo." In *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, 2:1243–53. Granada: Universidad de Granada, 1994.
Deyermond, Alan. "The Sermon and Its Uses in Medieval Castilian Literature." *La Coronica* 8.2 (1980): 127–46.
Diamond, Jared. *Guns, Germs, and Steel.* New York: Norton, 1997.
Díaz y Díaz, Manuel C. "Isidoro en la edad media Hispana." In *De Isidoro al siglo XI*, 141–201. Barcelona: Ediciones El Albir, 1976.
Dickinson, Eerik. "Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād." *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002): 481–505.
Dols, Michael. *The Black Death in the Middle East.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
———. "The Comparative Communal Responses to the Black Death in Muslim and Christian Societies." *Viator* 5 (1974): 269–87.
———. "Ibn al-Wardī's *Risālah al-nabaʾ ʿan al-wabaʾ*, a Translation of a Major Source for the History of the Black Death in the Middle East." In *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy, and History: Studies in Honor of George C. Miles*, edited by Dickran K. Kouymjian, 443–55. Beirut: American University of Beirut, 1974.
———. "The Leper in Islamic Society." *Speculum* 58 (1983): 891–916.
———. "Al-Manbijī's 'Report of the Plague': A Treatise on the Plague of 764–65/1362–4 in the Middle East." In *The Black Death: The Impact of the Fourteenth-Century Plague*, edited by Daniel Williman, 65–75. Binghamton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York, 1982.
———. *Medieval Islamic Medicine: Ibn Riḍwān's Treatise "On the Prevention of Bodily Ills in Egypt."* Berkeley: University of California Press, 1984.
———. "Syriac into Arabic: The Transmission of Greek Medicine." Aram 1 (1989): 45–52.

Duart, Thérèse-Anne. "Al-Ghazālī's Conception of the Agent in the *Tahāfut* and the *Iqtiṣād*." In *Arabic Theology, Arabic Philosophy*, edited by James E. Montgomery, 425–40. Leuven: Peeters, 2006.
Dumont, Jean. *A New Voyage to the Levant: Containing an Account of the Most Remarkable Curiosities*. 3rd ed. London, 1702
Dutton, Yasin. *Original Islam: Malik and the* madhhab *of Madina*. New York: Routledge, 2007.
Elgood, Cyril. "Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet." *Osiris* 14 (1962): 33–192.
Ernst, Carl. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press, 1985.
Fadel, Mohammad. "The Social Logic of *Taqlīd* and the Rise of the *Mukhtaṣar*." *Islamic Law and Society* 3 (1996): 193–233.
Fahd, Toufic. *La divination arabe*. Paris: sindbad, 1987.
Fermart, José. "Contribución al estudio de la medicina árabe española: El almeriense Aben Jatima." *Actualidad Médica* 44 (1958): 499–513, 566–80.
Fernández Félix, Ana. *Cuestiones legales del Islam temprano: La* ʿUtbiyya *y el proceso de formación de la sociedad Islámica Andalusí*. Madrid: CSIC, 2003.
Fierro, Maribel. "The Introduction of ḥadīt in al-Andalus." *Der Islam* 66 (1989): 68–93.
———. "El principio mālikī *sadd al-dharāʾiʿ* en el *Kitāb al-ḥawādith wa'l-bidaʿ* de Abū Bakr al-Ṭurṭūshī." *Al-Qanṭara* 2 (1981): 69–87.
———. "Proto-Malikis, Malikis, and Reformed Malikis in al-Andalus." In *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, edited by Peri Bearman, Rudolph Peters, and Frank Vogel, 57–76. Boston: Harvard University Press, 2005.
Firey, Abigail. "*The Letter of the Law:* Carolingian Exegetes and the Old Testament." In *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, edited by Jane McAuliffe, Barry Walfish, and Joseph Goering, 204–24. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Fletcher, Richard. *Moorish Spain*. Berkeley: University of California Press, 1992.
Floriano, Antonio. "San Vicente Ferrer y las Aljamas Turolenses." *Boletín de la Real Academia de la Historia* 84 (1924): 551–80.
Foucault, Michel. *The Order of Things*. 1966. Reprint, New York: Vintage Books, 1994.
Frank, R. M. "Al-Asʿarī's Conception of the Nature and Role of Speculative Reasoning in Theology." In *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies*, edited by Frithiof Rundgren, 136–54. Leiden: Brill, 1975.
———. "The Structure of Created Causality according to al-Asʿarī: An Analysis of the *Kitāb al-Lumaʿ*." *Studia Islamica* 25 (1966): 13–77.
Gallagher, Nancy. *Egypt's Other Wars: Epidemics and the Politics of Public Health*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.
———. *Medicine and Power in Tunisia, 1780–1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
García Ballester, Luis. "Nuevos valores y neuvas estrategías en medicina." In *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla*, edited by Luis García Ballester, 630–708. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2002.
Garden, Kenneth. "Al-Ghazālī's Contested Revival: *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* and Its Critics in Khurasan and the Maghrib." Ph.D. diss., University of Chicago, 2005.

Gascón Vera, Elena. "La quema de los libros de don Enrique de Villena: Una maniobra política y antisemítica." *Bulletin of Hispanic Studies* 56 (1979): 317–24.

Gasse, Rosanne. "The Practice of Medicine in *Piers Plowman*." *Chaucer Review* 39 (2004): 177–97.

Geissinger, Aisha. "The Exegetical Traditions of ʿĀʾisha: Notes on Their Impact and Significance." *Journal of Qur'anic Studies* 6 (2004): 1–20.

Gerli, E. Michael. "Social Crisis and Conversion: Apostasy and Inquisition in the Chronicles of Fernando del Pulgar and Andrés Bernáldez." *Hispanic Review* (2002): 147–67.

Ghrab, Saʿd. *Ibn ʿArafa et le Malikisme en Ifriqiya au VIII^e / XIV^e* siècles. 2 vols. Tunis: Faculté des lettres de La Manouba, 1992–96.

———. "Manzilat al-ʿAql ʿInd Ibn ʿArafa." In *Ibn ʿArafa wa-l-Manzaʿ al-ʿAqlī*, 12–25. Tunis: Al-Dār at-Tūnisīya li-l-Nashr, 1993.

Gigandet, Suzanne. "Trois *maqālāt* au sujet des épidémies de peste en Andalousie et au Maghreb." *Arabica* 48 (2001): 401–7.

———. "Trois *maqālāt* sur la prevention des épidémies." *Arabica* 52 (2005): 254–93.

Gilbert-Santamaría, Donald. "Historicizing Vergil: Translation and Exegesis in Villena's *Eneida*." *Hispanic Review* 73 (2005): 409–30.

Gimaret, Daniel. *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris: J. Vrin, 1980.

Gómez Nogales, Salvador. "Teoria de la causalidad en el Tahāfut de Averroes." In *Actas: Primer Congreso de Estudios Arabes e Islamicos*, 115–28. Madrid: Comite Permanente del Congreso de Estudios Arabes e Islamicos, 1964.

Goñi Gaztambide, José. "El tratado "De superstitionibus" de Martín de Andosilla." *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 9 (1971): 249–322.

Goodman, Lenn. "Did al-Ghazālī Deny Causality?" *Studia Islamica* 47 (1978): 83–120.

Grell, Ole Peter. "Conflicting Duties: Plague and the Obligations of Early Modern Physicians towards Patients and Commonwealth in England and the Netherlands." In *Doctors and Ethics: The Earlier Historical Setting of Professional Ethics*, edited by A. Wear, J. Geyer-Kordesch, and R. French, 131–52. Amsterdam: Rodopi, 1993.

Griffel, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.

———. "Ibn Tumart's Rational Proof for God's Existence and Unity, and His Connection to the Nizamiyya *Madrasa* in Baghdad." In *Los almohades: Problemas y perspectivas*, edited by Patrice Cressier, Maribel Fierro, and Luis Molina, 2:753–812. Madrid: CSIC/Casa de Velásquez, 2005.

———. "The Relationship between Averroes and al-Ghazālī: As It Presents Itself in Averroes' Early Writing, Especially in His Commentary on al-Ghazālī's *Al-Mustasfā*." In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, edited by John Inglis, 51–63. Richmond, Surrey, England: Curzon, 2002.

Grigsby, Byron. "'The Doctour Maketh This Descriptioun': The Moral and Social Meanings of Leprosy and Bubonic Plague in Literary, Theological, and Medical Texts of the English Middle Ages and Renaissance." Ph.D. diss., Loyola University, 2000.

Grmek, Mirko. "Le concept d'infection dans l'antiquité et au moyen âge: Les anciennes measures sociales contre les maladies contagieuses et la fondation de la pre-

mière quarantaine à Dubrovnik (1377)." *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti* 384 (1980): 9–54.
Guadalajara Medina, José. "La edad del Antichristo y el año del fin del mundo, según Fray Vicente Ferrer." In *Pensamiento Medieval Hispano*, edited by José María Soto Rábanos, 1:321–42. Madrid: CSIC, 1998.
Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture*. New York: Routledge, 1998.
Halevi, Leor. "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazālī." *Journal of the History of Ideas* (2002): 19–39.
Hallaq, Wael. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
———. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot, England: Variorum, 1995.
———. "Murder in Cordoba: *Ijtihād, Iftā'* and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam." *Acta Orientalia* 55 (1994): 55–83.
Hamlin, Christopher. "Predisposing Causes and Public Health in Early Nineteenth-Century Medical Thought." *Society for the Social History of Medicine* 5 (1992): 43–70.
Hanlon, David. "Islam and Stereotypical Discourse in Medieval Castile and Leon." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 30 (2002): 479–504.
Hanska, Jussi. *Strategies of Sanity and Survival: Religious Responses to Natural Disasters in the Middle Ages*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2002.
Hanson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.
Hawting, G. R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Himmich, Bensalem. *The Polymath*. Translated by Roger Allen. Cairo: American University of Cairo Press, 2001.
Al-Hintati, Najmeddine. "Taṭawwur Mawqif 'Ulamā' al-Mālikiyya bi-Ifrīqiya min al-Ḥawḍ fī-l-Masā'il al-Kalāmiyya wa Tabannī-him li-l-'Aqīda al-Ash'ariyya." *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 55 (1992): 297–322.
Honerkamp, Kenneth. "Al-Ḥasan ibn Mas'ūd al-Yūsī." In *Essays in Arabic Literary Biography, 1350–1850*, edited by Joseph Lowry and Devin Stewart, 410–19. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
Horden, Peregrine. "Disease, Dragons, and Saints: The Management of Epidemics in the Dark Ages." In *Epidemics and Ideas: Essays on the Historical Perception of Pestilence*, edited by Terence Ranger and Paul Slack, 45–76. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Horden, Peregrine, and Nicholas Purcell. *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell, 2000.
Horrox, Rosemary. *The Black Death*. Manchester: Manchester University Press, 1994.
Ibrahim, Yasir. "The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform: *Maqāṣid al-sharī'a* in Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā's Legal Thought." Ph.D. diss., Princeton University, 2003.
Idris, H. R. "Essai sur la diffusion de l'as'arisme en Ifriqiya." *Les Cahiers de Tunisie* 1 (1953): 126–40.
'Inān, Muḥammad. *Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb: Ḥayātuhu wa-Turāthuhu al-Fikrī*. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1968.

Jacquart, Danielle, and Claude Thomasset. *Sexuality and Medicine in the Middle Ages.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Jarcho, Saul. *The Concept of Contagion: In Medicine, Literature, and Religion.* Malabar, FL: Krieger, 2000.

Al-Jīdī, ʿUmar. *Al-Tashrīʿ al-Islāmī.* Rabat: Manshūrāt ʿUkāẓ, 1987.

Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature.* Leiden: Brill, 1969.

Al-Kaḥḥāla, ʿUmar. *Muʿjam al-Muʾallifīn.* 4 vols. Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1993.

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Karmi, Ghada. "Al-Tibb al-Nabawi: The Prophet's Medicine." In *Technology, Tradition and Survival: Aspects of Material Culture in the Middle East and Central Asia,* edited by Richard Tapper and Keith McLachlan, 51–63. London: Frank Cass, 2002.

Katz, Jonathan G. *Murder in Marrakesh: Émile Mauchamp and the French Colonial Adventure.* Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Al-Khaṭṭābī, Muḥammad al-ʿArabī. *Al-Ṭibb wa-l-Aṭibbāʾ fī-l-Andalus al-Islāmiyya.* 2 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.

Al-Khaṭṭābī, Muḥammad al-ʿIzzī. *Fahāris al-Khizāna al-Ḥasaniyya bi-l-Qaṣr al-Mālikī.* 6 vols. Rabat, 1983.

Kister, M. J. "Call Yourself by Graceful Names. . . ." In *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam.* 12:3–25. Aldershot, England: Variorum, 1990.

Klairmont, Alison. "The Problem of the Plague: New Challenges to Healing in Sixteenth-Century France." *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History* 5 (1977): 119–27.

Kogan, Barry. *Averroes and the Metaphysics of Causation.* Albany: State University of New York Press, 1985.

Kohlberg, Etan. "Medieval Muslim Views on Martyrdom." *Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* 60 (1997): 5–31.

Kugle, Scott. *Rebel between Spirit and Law.* Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Kuhnke, LaVerne. *Lives at Risk: Public Health in Nineteenth Century Egypt.* Berkeley: University of California Press, 1990.

Kukkonen, Taneli. "Plenitude, Possibility, and the Limits of Reason: A Medieval Arabic Debate on the Metaphysics of Nature." *Journal of the History of Ideas* 38 (2000): 539–68.

Karamustafa, Ahmet. *Sufism: The Formative Period.* Berkeley: University of California Press, 2007.

———. "Suicide." In *Encyclopedia of the Qurʾān,* edited by Jane McAuliffe, 5:159–62. Leiden: Brill, 2006.

Lagardère, Vincent. *Histoire et société en occident musulman au Moyen Age: Analyse du Miʿyār d'al-Wansharīsī.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

———. "Une théologie dogmatique de la frontière en al-Andalus aux XI^{e} et XII^{e} siècles: L'Ashʿarisme." *Anaquel de Estudios Árabes* 5 (1994): 71–98.

Lane, Edward. *Arabic-English Lexicon.* London, 1863.

Latham, J. D. "The Content of the *Laḥn al-ʿAwāmm* (MS. 2229, al-Maktaba al-ʿAbdaliyya al-Zaytūniyya, Tunis) of Abū ʿAlī ʿUmar b. Muḥammad b. Khalīl

al-Sakūnī al-Ishbīlī." In *Actas: Primer Congreso de Estudios Arabes e Islamicos*, 293–307. Madrid: Comite Permanente del Congreso de Estudios Arabes e Islamicos, 1964.

Leibniz, G. W. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. Translated by E. M. Huggard. London: Routledge, 1951.

Lévi-Provençal, E. *Les historiens des chorfas*. 1922. Reprint, Casablanca: Éditions Afrique Orient, 1991.

Lewis, Gilbert. "A Lesson from Leviticus: Leprosy." *Man* 22 (1987): 593–612.

Lieber, Elinor. "Old Testament 'Leprosy,' Contagion, and Sin." In *Contagion: Perspectives from Pre-modern Societies*, edited by Lawrence Conrad and Dominik Wujastyk, 99–136. Burlington, VT: Ashgate, 2000.

Lienhard, Joseph. "The Christian Reception of the Pentateuch: Patristic Commentaries on the Books of Moses." *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002): 373–88.

Lindberg, David C. "Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West." *Isis* 58 (1967): 321–41.

———. "Alkindi's Critique of Euclid's Theory of Vision." *Isis* 62 (1971): 469–89.

Lirola Delgado, Jorge. "Ibn al-Khaṭīb." In *Biblioteca de al-Andalus*, edited by Jorge Lirola, 3:643–98. Almería, Spain: Fundación Ibn Tufayl, 2004.

Lirola Delgado, Jorge, and I. Garijo Galán. "Ibn al-Jātima." In *Biblioteca de al-Andalus*, edited by Jorge Lirola, 3:698–708. Almería, Spain: Fundación Ibn Tufayl, 2004.

Lirola Delgado, Pilar, Ildefonso Garijo Galán, and Jorge Lirola Delgado. "Efectos de la epidemia de peste negra de 1348–9 en la cuidad de Almería." *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 32 (2000): 173–204.

Little, Donald. "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" *Studia Islamica* 41 (1976): 93–111.

Lössl, Josef. "Julian of Aeclanum on Pain." *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002): 203–43.

Low, Michael Christopher. "Empire of the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam under British Surveillance, 1865–1908." *International Journal of Middle East Studies* 40 (2008): 269–90.

Luther, Martin. "Whether One May Flee from a Deadly Plague." In *Luther's Works: Devotional Writings 2*, edited by Gustav Wiencke, 43:113–38. St. Louis: Concordia Philadelphia, 1968.

Madelung, Wilfred. "The Spread of Māturīdism and the Turks." Reprinted in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, 109–68. London: Variorum, 1985.

Al-Madgharī, ʿAbd al-Kabīr al-ʿAlawī. *Al-Faqīh Abū ʿAlī al-Yūsī: Namūdhaj min al-Fikr al-Maghribī fī Fajr al-Dawla al-ʿAlawiyya*. Rabat: Wizārat al-Awqāf, 1989.

Al-Maghrāwī, Muḥammad. "Taṭawwur al-Madhhab al-Ashʿarī bi'l-Maghrib al-Aqṣā ilā Ḥudūd al-ʿAṣr al-Murābiṭī." In *Al-Tārīkh wa-l-Fiqh: Aʿmāl muhdā ilā al-marḥūm Muḥammad al-Manūnī*, edited by Muḥammad Ḥajjī, 133–53. Rabat, n.d.

Makdisi, George. "Ashʿarī and the Ashʿarites in Islamic Religious History (Part 1)." *Studia Islamica* 17 (1962): 37–81.

———. "Ashʿarī and the Ashʿarites in Islamic Religious History (Part 2)." *Studia Islamica* 18 (1963): 19–39.

Makhlūf, Muḥammad. *Shajarat al-Nūr al-Zakiyya*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1930.

Mansell, Darrel. "Metaphor as Matter." *Language and Literature* 15 (1992): 109–20.

Al-Manṣūrī, Mabrūk. "Al-Ashʿariyya fī Bilād al-Maghrib ilā Nihāyat al-Qarn al-Sādis al-Hijrī al-Thānī ʿAshar Mīlādī wa-Mafhūm al-Adwār al-Ḥaḍariyya." *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 192 (2002–3): 71–98.
Marmura, Michael E. "Al-Ghazālī on Bodily Resurrection and Causality in the Tahafut and the Iqtisad." *Aligarh Journal of Islamic Thought* 1 (1989): 46–75.
———. "Al-Ghazālī's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His Tahāfut." In *Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by Parviz Morewedge, 85–112. Delmar: Caravan Books, 1981.
Marriott, Edward. *Plague: A Story of Science, Rivalry, and the Scourge That Won't Go Away*. New York: Metropolitan Books, 2002.
Martin, Thomas F. "Paul the Patient: *Christus Medicus* and the *"Stimulus Carnis"* (2 *Cor.* 12:7): A Consideration of Augustine's Medicinal Christology." *Augustinian Studies* 32 (2001): 219–56.
Masud, Muhammad Khalid. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. New Delhi: Kitab Bhaven, 1997.
Mazzoli-Guintard, Christine. "Notes sur une minorité d'al-Andalus: Les lépreux." In *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*, 319–25. 2 vols. Ceuta, Spain: Instituto de Estudios Ceuties, 1998.
McGinnis, Jon. "Occasionalism, Natural Causation, and Science in al-Ghazālī." In *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, edited by James E. Montgomery, 441–63. Leuven: Peeters, 2006.
McNeill, W. H. *Plagues and Peoples*. New York: Doubleday, 1976.
McWilliam, J. "The Context of Spanish Adoptionism: A Review." In *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, edited by Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi, 75–88. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
Melchert, Christopher. "The Piety of the Hadith Folk." *International Journal of Middle East Studies* 32 (2002): 425–39.
Mellor, D. H. *The Facts of Causation*. New York: Routledge, 1995.
Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Little, Brown, 2002.
Mernissi, Fatima. *Women and Islam*. New Delhi: Kali for Women, 1993.
Meyerhof, Max. "The 'Book of Treasure,' an Early Arabic Treatise on Medicine." *Isis* 14 (1930): 55–76.
Miguel-Prendes, Sol. "Enrique de Villena: Circa 1382–1384–15 December 1434." In *Castilian Writers: 1400–1500*, edited by Frank Domínguez and George D. Greenia, 266–76. Detroit: Gale Group, 2004.
Millán, Cristina A. "Tres opúsculos inéditos sobre la peste en un manuscrito magrebí." *Anaquel de Estudios Árabes* 3 (1992): 183–88.
Molina López, Emilio. *Ibn al-Jatib*. Granada: Editorial Comares, 2001.
———. "La obra histórica de Ibn Jātima de Almería: Los datos geográfico-históricos." *Al-Qanṭara* 10 (1989): 151–73.
Morales Delgado, A. "Abū Yaḥyā Ibn ʿĀṣim." In *Enciclopedia de al-Andalus*, edited by Jorge Lirola Delgado and José Miguel Puerta Vílchez, 1:495–502. Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2005.

Morrison, Robert G. "The Portrayal of Nature in a Medieval Qur'an Commentary." *Studia Islamica* 94 (2002): 115–37.

Moulin, Anne Marie. "The Construction of Disease Transmission in Nineteenth-Century Egypt and the Dialectics of Modernity." In *The Development of Modern Medicine in Non-Western Countries: Historical Perspectives*, edited by Hormoz Ebrahimnejad, 42–58. New York: Routledge, 2009.

Munson Henry, Jr. *Religion and Power in Morocco*. New Haven, CT: Yale University Press, 1993.

Mustapha, Akhmisse. *Histoire de la medicine au Maroc*. Casablanca: Maṭba' al-Dār al-Bayḍa, 1991.

Nagel, Tilman. *The History of Islamic Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

———. "Ibn al-'Arabi und das Asch'aritentum." In *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident: Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, edited by Udo Tworuschka, 206–45. Cologne: Böhlau Verlag, 1991.

Nirenberg, David. *Communities of Violence*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

———. "Enmity and Assimilation: Jews, Christians, and Converts in Medieval Spain." *Common Knowledge* 9 (2003): 137–55.

Noordegraaf, Leo. "Calvinism and the Plague in the Seventeenth-Century Dutch Republic." In *Curing and Insuring: Essays on Illness in Past Times*, edited by J. M. W. Binneveld, Rudolf Dekker, and Hans Binneveld, 21–31. Hilversum, Netherlands: Uitgeverij Verloren, 1993.

Nutton, Vivian. "Did the Greeks Have a Word for It? Contagion and Contagion Theory in Classical Antiquity." In *Contagion: Perspectives from Pre-modern Societies*, edited by Lawrence Conrad and Dominik Wujastyk, 137–62. Burlington, VT: Ashgate, 2000.

———. "The Reception of Fracastoro's Theory of Contagion: The Seed That Fell among Thorns?" *Osiris* 6 (1990): 196–234.

———. "The Seeds of Disease: An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance." *Medical History* 27 (1983): 1–34.

Olshewsky, Thomas M. "The Classical Roots of Hume's Skepticism." *Journal of the History of Ideas* 52.2 (1991): 269–87.

Opwis, Felitia. "*Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Theory." *Islamic Law and Society* 12 (2005): 182–223.

Ormsby, Eric L. *Ghazali: The Revival of Islam*. Oxford: Oneworld, 2008.

———. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī's "Best of All Possible Worlds."* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Osswald, Rainer. "Spanien unter den Almoraviden: Die *Fatāwā* des Ibn Rushd als Quelle zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte." *Die Welt des Orients* 24 (1993): 127–45.

Ourāb, Muṣṭafā. *Al-Mu'taqadāt al-Siḥriyya fi-l-Maghrib*. Rabat: Dār al-Nashr al-Maghribiyya, 2003.

Palazzotto, Dominick. "The Black Death and Medicine: A Report and Analysis of the Tractates Written between 1348 and 1350." Ph.D. diss., University of Kansas, 1973.

Palmer, Richard. "The Church, Leprosy, and Plague in Medieval and Early Mod-

ern Europe." In *The Church and Healing*, edited by W. J. Sheils, 79–99. Oxford: Blackwell, 1981.

Panzac, Daniel. *La peste dans l'empire Ottoman: 1700–1850*. Leuven: Editions Peeters, 1985.

———. *Quarantaines et lazarets: L'Europe et la peste d'Orient*. Aix-en Provence: Edisud, 1986.

———. "Tanzimat et santé publique: Les débuts du conseil sanitaire de l'empire Ottoman." In *Population et santé dans l'empire ottoman (XVIIIe–XXe siècles)*, 77–85. Istanbul: Les éditions Isis, 1996. Originally published in *150. Yılında Tanzimat*, edited by H. D. Yıldız, 325–33. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992).

Patrides, C. A. *The Grand Design of God*. London: Routledge, 1972.

Paul, Jim. "Medicine and Imperialism in Morocco." *Middle East Research and Information Project* 60 (1977): 3–12.

Pelling, Margaret. "The Meaning of Contagion: Reproduction, Medicine, and Metaphor." In *Contagion: Historical and Cultural Studies*, edited by Alison Bashford and Clair Hooker, 15–39. London: Routledge, 2001.

Perarnau, Josep. "Els quatre sermons de Sant Vicent Ferrer." *Arxiu de Textos Catalans Antics* 15 (1996): 109–340.

Perho, Irmeli. *The Prophet's Medicine—A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars*. Helsinki: University of Helsinki, 1995.

Perler, Dominik, and Ulrich Rudolph. *Occasionalimus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

Phillips, William D., Jr. "*Peste negra:* The Fourteenth-Century Plague Epidemics in Iberia." In *On the Social Origins of Medieval Institutions: Essays in Honor of Joseph F. O'Callaghan*, edited by Donald J. Kagay and Theresa M. Vann, 47–62. Leiden: Brill, 1998.

Pormann, Peter E., and Emilie Savage-Smith. *Medieval Islamic Medicine*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2007.

Powers, David. *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300–1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Al-Qijīrī, Muḥammad. "Al-Āfāt wa-l-Kawārith al-Ṭabīʿiyya bi-l-Maghrib bayna al-Qarnayn 11 wa 15." Master's thesis, Tetouan University, 1990.

Rahman, Sayeed. "The Legal and Theological Thought of Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī." Ph.D. diss., Yale University, 2009.

Reilly, Bernard. *The Medieval Spains*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Reinert, Benedikt. *Die Lehre vom* tawakkul *in der klassischen Sufik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

Reinhardt, Klaus. "Nicolás Eymerich, OP (d. 1399), inquisidor y exegeta: Edición de dos textos selectos de su *Postilla literalis super evangelia*." In *Pensamiento medieval Hispano*, edited by José María Soto Rábanos, 2:1215–36. Madrid: CSIC, 1998.

Renaud, H. P. J. "Un nouveau document marocain: Sur la peste de 1799." *Hespéris* 5 (1925): 83–90.

———. "La peste de 1799: D'après des documents inédits." *Hespéris* 1 (1921): 160–82.

———. "La peste de 1818: D'après des documents inédits." *Hespéris* 3 (1923): 13–35.

———. "Les "pestes" des XVe et XVIe siècles, principalement d'après des sources

portugaises." *Melanges d'études luso-marocaines dédiés à la mémoire de David Lopes et Pierre de Cenival* 6 (1945): 363–89.
———. "Les pestes du milieu du XVIIIe siècle." *Hespéris* 26 (1939): 293–319.
Rico, Francisco. *Alfonso el Sabio y la "General estoria."* 1972. Reprint, Barcelona: Ariel, 1984.
Rofail Farag, F. "The Muslims' Medical Achievements." *Arabica* 25.3 (1978): 292–309.
Ruben, Miri. *Corpus Christi.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Rudolph, Ulrich. "Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der *Turba Philosophorum.*" *Oriens* 32 (1990): 97–123.
Ruiz, Teofilo F. *Spanish Society: 1400–1600.* Essex, England: Longman, 2001.
Sabra, A. I. "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement." *History of Science* 25 (1987): 223–43.
———. "Ibn al-Haytham's Revolutionary Project in Optics: The Achievement and the Obstacle." In *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives,* edited by Jan P. Hodgendijk and Abdelhamid I. Sabra, 85–118. Boston: MIT Press, 2003.
———. "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century." *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 9 (1994): 1–42.
Safran, Janina. "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus." *Speculum* 76 (2001): 573–98.
Al-Ṣaghīr, ʿAbd al-Majīd. "Al-Buʿd al-Siyāsī fī Naqd al-Qāḍī Ibn al-ʿArabī li-Taṣawwuf al-Ghazālī." In *Abū Ḥāmid al-Ghazālī: dirāsāt fī fikri-hi wa ʿaṣri-hi wa tāʾthīr-ihi,* 173–93. Rabat: Jāmiʿat Muḥammad al-Khāmis, 1988.
———. "Mulāḥaẓāt ḥawl rudūd fiʿl baʿḍ mufakkirī al-maghrib al-ʿarabī tujāh mushkilat al-wabāʾ wa-l-ḥijr al-ṣiḥḥī fī-l-qarnayn 18 wa 19." *Majallat Dār al-Niyāba* 2 (1984): 47–51.
Ṣāliḥ al-ʿAlī, ʿAbd al-Munʿim. *Difāʿ ʿan Abī Hurayra.* Beirut: Dār al-Sharq, 1971.
Saliba, George. "Writing the History of Arabic Astronomy: Problems and Differing Perspectives." *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996): 709–18.
Salmón, Fernando, and Montserrat Cabré. "Fascinating Women: The Evil Eye in Medical Scholasticism." In *Medicine from the Black Death to the French Disease,* edited by R. French, J. Arrizabalaga, A. Cunningham, and L. García-Ballester, 53–84. Burlington, VT: Ashgate, 1998.
Sánchez-Albornoz, Claudio. *Historia de España: El Reino Astur-Leonés (722–1037): Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida.* Madrid: Espasa-Calpe, 1980.
Savage-Smith, Emilie. "Gleanings from an Arabist's Workshop: Current Trends in the Study of Medieval Islamic Science and Medicine." *Isis* 79 (1988): 246–66.
———. "Medicine." In *Encyclopedia of the History of Arabic Science,* edited by Roshdi Rashed, 3:903–62. London: Routledge, 1996. 3 vols.
Schmidtke, Sabine. "Neuere Forschungen zur *Muʿtazila.*" *Arabica* 45 (1998): 379–408.
Serrano Ruano, Delfina. "Los Almorávides y la teología Ashʿarí: Contestación o legitimación de una disciplina marginal?" In *Identidades Marginales,* edited by Cristina de la Puente, 461–516. Madrid: CSIC, 2003.
———. "Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?" In *Los almohades: Problemas y perspectives,* edited by Patrice Cressier, Maribel Fierro, and Luis Molina, 2:815–52. Madrid: CSIC, 2005.

———. "Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd's *Fatwā* on *Awliyā' Allāh*." *Der Islam* 83 (2006): 137–56.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*. 9 vols. Leiden: Brill, 1967–84.

Sharpe, William. "Isidore of Seville: The Medical Writings; An English Translation with an Introduction and Commentary." *Transactions of the American Philosophical Society* 54.2 (1964): 1–75.

Singer, Dorothea. "Some Plague Tractates." *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 9 (1916): 159–211.

Smalley, Beryl. *Studies in Medieval Thought and Learning*. London: Hambledon, 1981.

Soifer, Maya. "Beyond Convivencia: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain." *Journal of Medieval Iberian Studies* 1 (2009): 19–35.

Sontag, Susan. *AIDS and Its Metaphors*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1988.

———. *Illness as Metaphor*. 1978. Reprint, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1988.

Stearns, Justin. "Considering the Maliki madhhab in Nasrid Granada: Two Significantly Different Views (Review of Dutton and Lohlker)." *Al-Qanṭara* 30 (2009): 664–70.

———. "Contagion in Theology and Law: Ethical Considerations in the Writings of Two 14th Century Scholars of Naṣrid Granada." *Islamic Law and Society* 14 (2007): 109–29.

———. "New Directions in the Study of Religious Responses to the Black Death." *History Compass* 7 (2009): 1–13.

———. "Representing and Remembering al-Andalus: Some Historical Considerations regarding the End of Time and the Making of Nostalgia." *Medieval Encounters* 15 (2009): 355–74.

Strohmaier, Gotthard. "Die Ansteckung als theologisches und als medizinisches Problem." *Oriente Moderno* 19 (2000): 631–45.

Stroumsa, Sarah. "Philosopher-King or Philosopher-Courtier? Theory and Reality in the *falāsifa*'s Place in Islamic Society." In *Identidades Marginales*, edited by Cristina de la Puente, 433–59. Madrid: CSIC, 2003.

Sublet, Jaqueline. "La peste prise aux rêts de la jurisprudence: Le traité d'Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī sur la peste." *Studia Islamica* 33 (1971): 141–49.

Sudhoff, Karl. "Ein Pestregimen aus dem Anfange des 15 Jahrhunderts." *Archive für Geschichte der Medizin* 3 (1910): 407–8.

———. "Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des 'schwarzen Todes' 1348." *Archive für Geschichte der Medizin* 4 (1911): 191–222, 389–424; 5 (1912): 36–87, 332–96; 6 (1913): 313–79; 7 (1913): 57–114; 8 (1915): 175–215, 236–89; 9 (1916): 53–78, 119–67; 11 (1918): 44–92; 17 (1925): 241–91.

Ṭālibi, ʿAmmār. *Ārā' Abī Bakr ibn al-'Arabī al-kalāmiyya*. Algiers: Al-Sharikah al-Waṭaniyah, 1974.

Temimi, A. "L'activité de Hamdan Khudja à Paris et à Istambul pour la question Algérienne." *Revue d'Histoire Maghrebine* 7-8 (1977): 234–43.

———. "Sidi Hamdan Bin Othman Khudja (1773–1842?)." *Revue d'Histoire Maghrebine* 25–26 (1982): 85–87.

Temkin, Owsei. "An Historical Analysis of the Concept of Infection." In *The Double*

Face of Janus, 456–71, 1953. Reprint, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

Tokatly, Vardit. "The *A'lām al-Ḥadīth* of al-Khaṭṭābī." *Studia Islamica* 92 (2001): 53–91.

Tolan, John. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002.

Torres-Alcalá, Antonio. *Don Enrique de Villena: Un mago al dintel del renacimiento*. Madrid: Studia Humanitas, 1983.

Touati, François-Olivier. "Contagion and Leprosy: Myth, Ideas, and Evolution in Medieval Minds and Societies." In *Contagion: Perspectives from Pre-modern Societies*, edited by Lawrence Conrad and Dominik Wujastyk, 179–201. Burlington, VT: Ashgate, 2000.

———. *Maladie et societé au Moyen Age: La lepre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIV^e siècle*. Paris: De Boeck Université, 1998.

Travaglia, Pinella. *Magic, Causality, and Intentionality: The Doctrine of Rays in al-Kindi*. Florence: Edizioni del Galluzzo, 1999.

Travis, Peter. "Chaucer's Heliotropes and the Poetics of Metaphor." *Speculum* 72 (1997): 399–427.

Twigg, Graham. *The Black Death: A Biological Reappraisal*. New York: Schocken Books, 1984.

Ubieto Arteta, Antonio. "Cronología des desarrolló de la peste negra en la peninsula Iberica." *Cuadernos de Historia* 5 (1975): 47–66.

Ullmann, Manfred. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.

———. *Die Medizin im Islam*. Leiden: Brill, 1970.

Urvoy, Dominique. *Averroès: Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Manchecourt France: Flammarion, 2001.

———. "Les conséquances christologiques de la confrontation islamo-chrétienne en Espagne au VIII siècle." In *The Formation of al-Andalus, Part 2*, edited by Maribel Fierro and Julio Samsó, 37–48. Brookfield, VT: Aldershot, 1998.

———. *Pensers d'al-Andalus: La vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des empires berberes*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1990.

Van Arsdall, Anne. "Reading Medieval Medical Texts with an Open Mind." In *Textual Healing: Essays on Medieval and Early Modern Medicine*, edited by Elizabeth Lane Furdell, 9–29. Leiden: Brill, 2005.

Van Ess, Josef. *Der Fehlschritt des Gelehrten*. Heidelberg: C. Winter, 2001.

———. "Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām." In *Der Orient in der Forschung*, edited by Wilhelm Hoenerbach, 170–201. Wiesbaden: Harrassowitz, 1967.

Vázquez de Benito, Concepción. "La materia médica de Ibn al-Jaṭīb." *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 15 (1979): 139–50.

Von Kügelgen, Anke. *Averroes und die Arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Leiden: Brill, 1994.

Wensinck, A. *Concordance et indices de la tradition musulmane*. 8 vols. Leiden: Brill, 1992.

Wesseling, Klaus Gunther. "Rupert von Deutz." In *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, edited by Traugott Bautz, 8:1021–31. Herzberg: Otto Harrassowitz, 1994.

Wild, Stefan. "The Self-Referentiality of the Qur'ān: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge." In *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, edited by Jane McAuliffe, Barry Walfish, and Joseph Goerin, 422–36. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Winter, Tim, ed. *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Wolf, Kenneth. *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

———. "Muḥammad as Antichrist in Ninth-Century Córdoba." In *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain*, edited by Mark Mayerson and Edward English, 3–19. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

Worboys, Michael. "Review of *The Rise of Causal Concepts of Disease*." *Bulletin of the History of Medicine* 79 (2005): 832–33.

———. *Spreading Germs: Disease Theories and Medical Practice in Britain, 1865–1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Wray, Shona Kelly. "Boccaccio and the Doctors: Medicine and Compassion in the Face of Plague." *Journal of Medieval History* 30 (2004): 301–22.

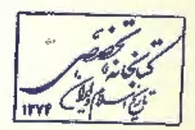
York, William Henry. "Experience and Theory in Medical Practice during the Later Middle Ages: Valesco de Tarenta (fl. 1382–1426) at the Court of Foix." Ph.D. diss., Johns Hopkins University, 2003.

Yver, Georges. "Si Hamdan ben Othman Khodja." *Revue Africaine* 57 (1913): 96–138.

Ziriklī. *al-A'lām*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Milāyīn, 1989.

Zomeño, Amalía. "Ibn Lubb." In *Biblioteca de al-Andalus*, edited by Jorge Lirola, 4:24–8. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2006.

Zuckerman, Arnold. "Plague and Contagionism in Eighteenth-Century England: The Role of Richard Mead." *Bulletin of the History of Medicine* 78 (2004): 273–308.




تليجرام
هنا
سور الأزبكية